ابخانة
س شورای
سلامی

بازدید شد
۱۳۸۱

۲۶۲/۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
شرح تجرید
کتاب مجموعه‌ای در باب مصباح الغرر و اثبات الواجب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۱۶۹۹ مرتب شد
شماره ثبت کتاب
۲۹۱۱۳
۱۶۹۹

بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

بازدید شد
۱۳۸۱

۲۶۲/۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
شرح تجرید
کتاب مجموعه شش رساله مصباح الغرر و ابانة الواجب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۶۹۹ ردیف
شماره ثبت کتاب
۲۹۱۱۳
۱۶۹۹

بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

كتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين واله الطاهرين المعصومين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التأييد قوله استدل على وجود الواجب اختار المص قدس سره في اثبات الصانع منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة الاول ان للوجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل والثاني ان بقي في الشق

الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل والثالث ان بقي فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا والرابع ما قرره الشارح وهو اصح احتمالي كلام المص ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يبقى على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما الان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما الان يتوقف على تحقق موجود ما الان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا تحقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك ثبت وجود الواجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات واعلم ان تقييم جميع براهين التي لا تؤخذ فيها ابطال الدور مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شك في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة يجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجد

الخارج عنه يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات العرفية
لا يمكن ان يكون علة تامة لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ
بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة
تكون علة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه
ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ
لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في
صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء
من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج
اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد شيء من
الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات
باحد الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المتعددة على اثبات هذا المطلب العالي فان
كلا منها كمشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية
الاعتقاد قوله على معنى انه يصح منه اي بمعنى ان ليس شيء منها
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه تعالى في اي وقت فرض وان كان
دفعا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة

عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراد وامنهما امكان
الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون
الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييها
ظ فمعناها متفق عليها بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس
الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد
ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب
المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في
الازل وح لا حاجة في اثبات تقيه الى الطويل الذي ذكره الشارح
في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم
ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واحتج
انه قادر آه هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري ولهذا
ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المصنف على
تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى في
وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط يحتاج الى شرط حادث آخر
بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل لان
يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم

انفك عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن
المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط ولزم التسلسل وهو بدعة
المص والحاصل ان القول بان الشق لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لانما لزم
الايجاب المذكور فكيف يصح استدلاله في مطلوبهم نعم يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس
بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح اخر
غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان
فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون
الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار
والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع
بين الحكماء والاشعرية في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه
وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع
بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء
في استحالة الترجيح من غير مرجح واما ايجاد الحادث عنده
لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص
وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير

ومصالح الغير والمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم
لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف
الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
قالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل الذي وجوده
بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح
بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اول
الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية بدون الوجوب ويجعلون
علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير
ذلك الوقت ممتنعا لان لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي البقاء
البلخي المعروف بالكرخي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
حذرا عن العجز من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير
تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم

وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب
الاول لكن قال بالوجوب قوله ويلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق
الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى
التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله اذ لو كان حادثا لتوقف ح ذلك
مع كون الذي هو حادث الفعل المطلق معنى كما مر الاشارة اليه لحالية
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام الح
لح مستلزم لتقدم الشيء على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا التعيين
للتوضيح قلت لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين
احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المتكلمين وانه التخلف عن الموجب التام
وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الايجاب بالمعنى
المذكور وحدوث شيء المطلق وانه ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق او الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله سواء كان هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوث ذلك الخرب قوله او مجتمعا لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله واذ لو كان
حادثا لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك
كاف فان قيل مراد الشارح من المقدم المذكور في قوله ويلزم قدمه اي الشخص لا القدم
لجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا اي الجزء توقف
على شرط حادث قلت لا استدراك باق اذ من سبق استحالة قدم العالم سواء

يتنزل حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث حال الاجسام فقط كثبوته
بالاجماع والحديث الذين هما المعتمدان ثبتا بالدليل العقلي والواسطة اي كون بعضها امورا مستقرة بها واسطة في الايجاد دون الحدوث
بين سائر الرواة غير معتمد لا غير ثبت بالدليل العقلي وما هو ثابت بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل
ولا يلتفت الى عدم الخطا ما وقد تحقق اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة

قوله لحالية بالحدوث على تقدير الايجاب فيه بحث وتشريح نظم الصحيح وتوضيح في هذه الحاشية يستقيم على
وجه الاول ان يكون استلزام خبر ذلك التوقف والجار مجرورا والمعطوف عليه هو خبر لحالية الحدوث
على تقدير الايجاب وامكان استلزام الحال الحال متعلق بمجموع عند الشارح والكلام مصيب في
اصرح توقف الحادث على شرط حادث وان كان حينا ونقيضه محال لكن الحال المستلزم محال آخر فلا
الحدوث يستلزم عدم توقف الحادث على شرط حادث وان كان هو ايضا محالا لكن هو ايضا محال آخر توقف الحادث على شرط
حادث يمكن ان يكون مع فرض الحدوث الفعل المطلق وهو امر مستقر على الاطلاق مستلزما لتقدم الشيء
على نفسه ضرورة ان الفعل المطلق ح يكون متوقفا على شرط حادث وهو ايضا من ذوات الفعل المطلق
والشرط متقدم على المشروط متقدما بالذات فاذن توقف الحادث على الشرط حادث على تقدير
حدوث الفعل وهو المطلوب بجملته محال والشك ان يكون الجار والمجرور مع ما في حيزه متعلقا بالخبر وهو مستلزم
وتعليل الاستلزام فتقرير العبارة ان ذلك التوقف على تقدير حدوث الفعل المطلق مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه لكون هذا الحدوث الحال مستلزما لكون الحادث متوقفا على شرط حادث هو توقف الشيء
آخر غيره فيكون الحادث شرطا لنفسه ومتقدما على نفسه الثالث ان يكون الجار والمجرور لغو لحالية
هذا الحدوث على تقدير الايجاب خبر ذلك التوقف والكلام استلزام الحال الحال مبتدأ الكلام خبره مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه فتقرير الكلام ان توقف الحادث على شرط حادث انما يستقيم لحالية الفعل المطلق
ح محالا وامكان استلزام الح لح مستلزم واذا الكلام هذا الحدوث الكبرى ذلك التوقف بالضرورة لحدوث
الفعل المطلق ح محال وامكان استلزام الح لح مستلزم لعدم حدوث الفعل المطلق مستلزم لان عدم
الفعل الفعل على نفسه بناء على ذلك التوقف لحق ان المقدمة القائلة ان كل حادث موقوف على شرط
حادث ان ربما بالحدوث الحدوث الزمانية صادقة بكليتها وليس يلزم من ذلك الا انها يجب تحليل
الحركة الدورية المتصلة الاجتماعية التفصيلية دون الانهائية العددية وان ربما بالحدوث الدهري كما
صنف قبل انه يصح ذلك في عدم نظام الكل واعلم اجزائه التي هو الصادر الاول وحينئذ يسلم التوقف
على الشرط حادث عند الصادر الاول فتعرف ع رق

وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب

يعني حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكن ثابت
بالاجماع والحديث الذين هما المعتمدان فيه لا سبيل للعقل اليه والواسطة امر كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في ايجاد بعض
بعض سائر ما سواه غير معقول امر غير ثابت بالدليل العقلي وما هو ثابت بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل
ولا يمكن الجواب الباطل ما هو وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة
المتوقف على قدرة الواجب تعالى والاجاز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله تعالى مشتملة على مصالح
حكم فلا يجب عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان يجحد صدق بدعوة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به من الوجود
بالخصوص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع بامر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث
لا يتوقف على شيء حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا فان المعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ العلماء في اثبات حدوث العالم اجماع المسلمين والحديث
المشهور والذي لا دليل عقلي بما رتبه طبيس المتكلمين التفات الى هذا التجويز
المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل
عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت
اليه وايضا الدليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد
جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سلمت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه من معنى القوة
وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى القوة سواء
كان معقولا او جسمانيا كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لا بالقوة شركة في
اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة
ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما يقتضيه البرهان العقلي الدال على ايجاد
الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى هذا
لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها قوله اي مع قطع النظر عن انتفاء م
الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر
عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زايدة
على الذات ولا على الداعي ولا على العلم فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زايدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد ليتنافى الايجاب

المعنى المذكور ولا قلت ما كان المراد هو الايجاد الحادث على نحو اسند هو الاصلح
وكان مرجح الايجاد هو نعم بالاصلح اعنى الايجاب المذكور ولا ان تحقق
الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحدوث على نحو انتفع من الارادة التى هى
غير زائدة على الذات بل نعم بالاصلح كما مرت الاشارة اليه سيأتى تحقيقه
انشاء الله تعالى وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لح لقائل ان يقول
الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة على الذات ينافى القدرة والاختيار
الذى هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة
على الذات لا ينافى القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء معنى انه
معلول بالبناء لما يفعل يكون فى الازل مفعل فيه بالنسبة القديمة التى هى
غير زائدة على الذات ولا على نعم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك الواجب
مع كونه غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد فى الزمان كما حكم به متكلمو
الاشاعرة لا يتم بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب عروج ما قيل فيه حلف
قاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان ممكن
ولزم للحكماء القول بامكانه فان الحادث فى ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة
ولا نزاع لاحد فوجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه
فى الزمان ينقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على معلولها
بالزمان والا لزم اجتماع العلة غير متناهية مرتبة وهو ينافى العقل
وبذلك يندفع كلام الحكماء عن المتكلمين فى جواز تخلف العلة التامة عن المعلول
قلت تخلف المعلول عن العلة حيث لا يفصل بين تحققهما زمان اصلا لا يجب

للمراجح ولا يجب الوهم جائز عند الحكماء على لزومهم ان يلتزموا لما مر ولما
تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهى كما يلزم من الحكم
بان التقديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحدث الحوادث
الزمانى فهو ما يستحيل بحسب الخيال من التقريب على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذى يلزمهم لتزامه اقول اقل
مرت الاشارة فيما سبق من ان نعم بالاصلح هو المرجح بالذات فان الذات
يقتضى احداث الحادث فى آن الحدوث لو اسعة الارادة التى هى جعلها
بالاصلح وسيجئ تفصيله انشاء الله تعالى بان يريد انترك ولا يريد بعض
هذا التردد بناء على الخلاف فى ان الترك تاما فعل يصدر عن ارادة او عدم
اعنى تمام الارادة الخ اقول هذه العبارة والعبارة سابقة اى قوله
فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفصل ايضا
لبنائه على ما ينفى بانه لا يناسب الاصل مذهب من حكم بحدوث ارادة
الفعل بعد حصول الفعل فى ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة
اللايقة فى الاولى ان يقال فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل يجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفى الثانى هى ان يقال ان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط مع الذات مع كونه قادرا مريدا فعل
التسامح فى العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافى ما ذكره بعد فى
شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادة فاسدة
على انه اعتقاد مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المصنف

في شرح الات ذات ما كان فاعل مختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته
بالنسبة اليه من حيث هو قادر حتى جواز ثبات المشيئ بسبب تخصص الطرف الذي
يختاره فاذا تعلق الارادة بتعلق ذلك الطرف وهي مضادة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالاراء المخصصة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل صلاة
مع قولهم امكان بكون بعض الاوقات اصلح للصدور من امتناع الصدور
في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فتودي
هاتين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ولعل
ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم بالاصلح غير ابتدائية
لذاتها والا بعض الاوقات اصلح للصدور وان الفعل بالاصلح هو موجب
وليكون دلالة على ما سيذكر في الابحاث الآتية. واما حال الوجود الاثر وعدمه
فجب وجوده ثم ويمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الاثر بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر وهذا حقيقة في كلتي حالتي الوجود والعدم
ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على حذو كل من منفي المزدوجين يعني مختار
انما حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في تلك الحال اقول
لقائل ان يقول لا يخفى ان الحال عن وجود الفعل وعدمه يعود سؤال على

لتقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور
مفلون بسانة في الجواب ولعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل
اي القدرة الحادثة قبل الفعل وحين وجوده فذهب الاشعري الى تمانع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير
القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع
بالاتفاق كما قال المص لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة
لو لم تكن متقدمة جاز ايضا الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاجان الى
القدرة والجواب عن الاول ان حصول الفعل لا ينافي الاحتياج الى القدرة
التي هي علة فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب على الاول
بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اورد عليه بانه ان
اسقر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينا في التكليف القدرة التي
هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان بقي التكليف لا يتعلق الا بما هو
مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في
اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل
وح جاز ان يسقر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال
الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل ذلك تحصيل وان لم يكن محالا لكنه

نحن لا نقول ... كفى في فائدة كونه سببا لذلك التحصيل فاشهد نوه لا يبقى
ينتفي فائدة التكليف على هذا التقرير وهو الابتلاء لا يتصور عند التردد
في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون
فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي
فان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التأثير سواء كان مع جميع
شرائط التأثير في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها
القوة التي يكون مع جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل
وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التأثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ذهب بعض كما
يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني والاول على تحقق ذلك الا
فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار قول الثالث ولهذا قال ويمكن
اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جوابه من قال
شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير ففي حال العدم تحقق شرائط التأثير
في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود فلا تحقق
القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه
قوله ويمكن الخ والاولى في توجيه ان يقال هذا قول من قال القدرة لا تتحقق
في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم بالجملة
المعنى القدرة على الفعل المستقبل متحقق في الحال مع عدم الفعل
في الحال فمدار على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على فعل قبل

والكسب في الفعل

وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى انه ليس شرط كون
انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل بعجز
يكون متعلقا للقدرة ويتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن القادر
ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا
ازليا لا ينافي تعلق القدرة بانتفائه وايضا كفى في كون الفرق الذي ذكره
الاستيناع ان القادرية ... لم يشأ لم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل
الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى ما قال الليثي في الشرح
... اي قدرة ... شاملة لجميع الممكنات نح لا خفاء في ان الامكان
الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بالامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان بصدر
بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستقلا الى ان الممكن
باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا ليكون
منه وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة
ان القادر على ايجاد الغير قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة
الواجب المعروفة لجميع شرائط التأثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان
الوقوع بالنظر الى جملة النظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض

ان مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من
الواجب تعالى واما قدرته على الاعدام فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن
الصدور عن الغير قوله لانه ان الامكان علة المقدورية اه لما كان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب
بالمعنى المذكور سابقا باتفاق الفريقين فلينبت بذلك كون الامكان
علة الحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم اه لما كان معقولية المقدور
الشيء معقوليته له ووجب انتفاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات
ثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلين
المعتزلة لن ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد والنظر
الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم
من تامل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء اه لا يخفى عليك انه
لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية
لما اعتقدوا ان ليس التاثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع
كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدوره
تعالى عدم امكان صدوره من الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير
فانما يصدر عن الواجب بالذات ولما على مذهب المعتزلة فدفع
منع المذكور بان بقي كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن
الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه مريدا وعالما
بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا

بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير قوله تعالى قاعدة الاشاعرة
على قاعدتهما لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية المقدورات الممكنة
مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل من تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنى انه لو اراد الحالة تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون
الحكمة اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود
بالذات وكل ما كان له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب
الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس
له في حد ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود
وقبول الحركات يتحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا
من بهمنيار قوله جاز ان يستمد المادة هذا الايجاب تجويز صدور ممكن
من غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون اه لا يخفى ان المدعى
ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب على السواء وان نسبة
الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على السواء ولا خفاء في صدق
هذين الحكمين قوله اعظمها الشنوية شبهة الشنوية هي ان الله تعالى خير
محض فلا يمكن ان يوجد الشر والا يلزم الشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها
بان بقي الاشياء على خمسة احتمالات الشيء الذي لا خير فيه اصلا

وثانيها الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الشر بالخير
ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون خيره غلبة الشر وذات
الواجب بالذات لما لم يكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه
الا صنفان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه الشر
والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير وقول المشوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر
يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيريتها غالبة وقد تقاعد
او سلموا الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة المشوية من
فكانهم ارادوا الله وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان
والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس بشر بل انما الشر
فيه فيزدان او جد اهرمن وجميع الشر انما صدر عن اهرمن فزدان لما
منع قوام الواحد لا يكون خيرا له الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون
خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملهما البعض
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد انما
الشر والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق قال المص
والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه
الخلل والنقصان وتشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى
بالافعال ثم بواسطة تدل على علمه بذاته قال المص المجرد اي تجرد الواجب
وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى تحقيق كونه غير

محتاج الى الانبساط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية
والاعراض يدل على علمه بذاته اولا وبواسطته تدل على علمه بغيره فعالم
وفي هذا الدليل سر تأمل فيه ان كنت ذا الذوق لانه لا يظهر الا لاهل
التأمل والذوق وهو استناد كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما
يدل على نفوذ علمه تعالى بجميع الموجودات كانت كلية او جزئية بعد تعلقه
الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عاما اي
الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف من المتبادر ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما
ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلم بذاتها
بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف ولكل من اشرفه
ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه عالما لجميع
الموجودات محققة كانت او مفروضة كلية كانت او جزئية ويمكن ان
يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم
بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان
فيض العلوم وسلبها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باحد من الوجهين
المذكورين يثبت ان تعالى علم بجميع الموجودات فوافق جمهور العقلاء
انما قال ذلك لانه بعضهم نفوا العلم وطعن سلم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي بل

بجاد الاشياء فى الاعيان ظانين ان هذا هو العلم كما يدل الدليل الذى استدلوا
به والبعض الذى نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر
به دليلهم وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اى جاز عند المتأمل فى ادلتهم
والاولى ان يقال وجوده والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لا يمكن ان
يوجد اعلى منه وعبارة توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعى
وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز اشارة الى ان بعض العقلاء
نفوا العلم وقد عرفت ما فيه وقد يتمسك فى كونه عالما بادلة السمعية
قول العلماء تمسكوا فى عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه وان الخطيب بابال
كون المرسل عالما ان اراد بالحضور الحضور التفصيلى فيكون الالتفات
بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالحضور حصول اصل العلم
بان لا يكون معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله و
ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك
فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات
فى الاعيان فح لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور وكل مجرد عاقل اه
حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها
قال بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمتخيل
فى ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته

لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التى تدرك ذواتها لا يصح
ان يكون مقارنة مادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة
عن المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها
فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد
بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها
ثم قال فى الفصل الذى لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان المعقول
الشئ ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره
كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى
الموجودات هو الوجود المستغنى عن المهية واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات
فهو اقوى فى باب المعقولية انتهى اقول قوله اضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى ان كون الهيولى غير عاقلة بذاتها فان العقل ليس الا
الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل فى حد ذاتها حتى
لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود
بالفعل وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من
ان التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد التام
بذاته وهو حاصل فى شأن المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون

علما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت
الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي جهة تغيرها بل باعتبار
ما هي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن
نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة
عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لا استلزام بعد الشيء
من نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قوام كل مجرد فيه غاب
عن ذاته منوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل
الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل تجرد المجرد عن
الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع التعلق بالهيولى فان الموجود هو الظهور او
مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي ظهر فاظهر
بالفعل لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقية من ان النور المجرد
عالم بذاته لانه نور لنفسه ولنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد
فيا ايها العصبيان فاذلتان مقولة قول المشائين من ان كل عالم بذاته
فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد
عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته
لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول بان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس بعكس
الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة

فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
وصح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح
ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي
يحتاج الى تجرد صورها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم
لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء
حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فان
لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشاء عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة
حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش
من احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم الباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل
ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب
فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل لذاته باعتبار ذاته فهو والثاني انه تعالى
عالم بذاته لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل
عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا اما الاول فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه تعالى لان
ذاته غير اه تقرير هذا الدليل على المنهج الذي في المواقف وشرحه

مراده بعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل بحضور
الهيئة المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل فيها
لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان
مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته الى
ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وعلل
عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند
العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود كل
منهما حاصل . ويرد عليه انا لا نم اه قد عرفت ان هذا المنع مندفع لان
العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى على التقديرين ويتوجه المنع
نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عن الحضور
عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عبارة
بما امر الاشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
بذاته تحقق مما من ذلك ان المعقول عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحق هو
الثاني وبذلك يحصل المقصود كما مر . فلم لا يجوز ان يشترط في التغاير بين
عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم مع
الانسان نفسه ولما كون الحواس فيه عالما بنفسها فيه انما يكون لاجل
كونها فيه مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى فالاولى في هذا
المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن عدم الغيبة المستدل عليه قوله لان ذاته

غير غائب عن ذاته فيق ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فبمجرده لا يلزم
العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية
وان اريد به الشعور والانكشاف فم لانه غير بين ولا مبين من ذلك
الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود
في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني
يحتاج الى التنبيه المذكور من عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم و
المعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر وقوله واما ان العلم
بالعلة يوجب العلم اه اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود
في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات
اما بغير واسطة وبواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما
قال اصدق الاعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان المحكم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي ولنعلم ان لواجب الوجود علمين
احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته
بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بعضهم ان ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول
البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا
موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو
انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان تملاه دست كما عذيل

بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو
بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود
سببه كل فيعل وهو ظاهر فلما الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر هو بالكل في ذاته فعلم بالكل بعد ذاته وعلم بذاته نفس ذاته
وكثرة علم بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدة وثانيها علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج وذلك
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالعقل والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعقل الذي هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي
بالنسبة الى باقي المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه
في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينقش
فيه من صور الكائنات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو
القوى الجسمانية التي ينقش فيها صور الجزئيات المادية وهي
النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع
ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود وراءها

الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واجزائها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات
سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت
صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي معلوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق
المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة مستلزم
العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اخر على
القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فح ان استلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم
كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو محال او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها باخر غير ذات العلة فلا يكون
صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير شيء لا يكون علما لذلك الشيء
ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلات لادراك
النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو محال
ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو
عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما انه
السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان

بل بذاتها بذاتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى اما حصول الصور
الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او صور المعقولات فبطريق آخر
هو قيامها بالمولى جل شانه عند ذاتها عند الواجب ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلث اما العينية واما الحضور
واما القبول ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله
في امر غير كالى الحضور الامر الغير القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع
الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلية القائمة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاده
المعد فان اريد العلم بالمعد هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو
مبين وجود العلة الغير القائمة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي
هو مغائر لذات العلة فالعلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات محذور فان المعقول بان حضور العلة مغائر لحضور
معلولها انما صحيح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعد العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك المعقول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم العلم
بالمعد سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي
والتفصيلي في العلم بالمعد ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا
الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد بما ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم التفصيلي بالمعد حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم
سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغائرة علمه تعالى بالمعد علمه بالعلة

على جميع الايجادات واعلم ان للمتكلمين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه
الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على
نهج ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهشام في تحصيله الى هذا المذهب
بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ادق لوازم ذاته
والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب
الوجود بذاته هو بعينه سببا للوازم اي لصحة لها بل ما صدر عنه انما
يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته علة لامر
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كما انه بحيث يصدر عنه هذه
اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف
به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محل او لوازم ذاته هي صور معقولاته
لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها
مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس
معقوليتها له فمعقولاته اذن فعليته انتهى فان قيل قد قال بعد هذا
وليس تجرده اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل تجرده
بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما لان له تلك الصور
بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع
مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقة حقيقة تصدر

منها فصل المعقولات كما ان معقولاته البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
الى اخر ما نقل هنا سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
تعالى لما كان نص كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب الحكماء من ملخص
هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات ذهب
حمل الكلام الاخير وهو قوله وصورتك المعلومات مع كثرة عنده او
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي
بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب
بالذات جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار ثانيس الملطي
فعلى هذا يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب
بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم
الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء غير مصيب بين هذين المذهبين
لما في كل واحد منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه
آخر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم
المقدم مع المعلوم خال عن الاختيار وهذا القدر من العلم لا يكون عين
ذات الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه
من صاحب الحدائق وبهمنيار هذا المذهب واما المص فلم يتعرض هنا
لنفي العلم الكلي المقدم على الايجاد الا بالاشارة وذلك في شرح الاشارات

فهو يخالف صاحبيها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور
المذكورة من الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى
التحقيق الذي ذكره اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اختاره
هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو
انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يمكن من الكتابة سواء كان بالفعل
للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين لكن العالم يطلق على من يمكن
من ان يعلم سواء كان في حال استحضار معلوم او لم يكن وعلى من يكون
مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر
الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي
يكون علة ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج
في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا و
اما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار
الثاني اما الذاتية فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك و
المدرك والادراك ولا يتعدد الا باعتبار واما المعلولات القريبة
فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات و
الادراكات ولا يتعددان الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال
ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما

قوله ذكره ش ره في جواب سؤال مقدر وجواب منع كون العلم نسبة محضة اذ ليس شرحا لقول المص والتغاير اعتباري بل شرحا لما بناه
على التسليم بقول من كون العلم نسبة محضة كما صرح به بقوله والمراد الخ بقوله حيث قال الخ دون ان يقول لانه ولا كذلك
لكن هذا سؤال على كون العلم نفس النسبة والجواب يمنعه لنزل الله اسند المنع المذكور جاعلا سببا لقبح المص وذلك مردود لكن
نقول شيخنا اخر الجواب لاضرورة سياق السؤال على كون العلم نفس النسبة بل الحقيقة كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي
على السؤال اما هو على ذلك منه بر ع ق

مختار مصر روح المص روحه قال المص واستغاير اعتباري اي المغاير بين العلم
والمعلوم والعلم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم
والمعلومات في علمه تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية
والصور الادراكية هذا الكلام جواب عن كل من سؤالين الذين احدهما
ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان
الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك لان
معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي الى التغاير الذاتي وثانيهما
ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق التغاير
بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم
الاول تعالى بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها
هي منكشفة بذاتها له تعالى وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه
التركيب ضرورة تغاير العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت وان تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره المص
فلان سبب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد
في علم الاول تعالى بذاته كما نقل هنه في الحاشية السابقة ومنهم من قال
الى قوله والى هذا المعنى اشار بقوله الانسب ان يقال ومنهم الذين
العلم يسمى صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات

ولهذا الذي في الجواب عن الاشكالين الاول من الاشكالين المذكورين
سابقا ان معقولاته تعالى صور مباينة مستقرة في ذاته تعالى وذلك
لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك
مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يسمى صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله اذ قلنا لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو ولا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي به هو هو واعتبر
من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها التي
صادرة عنك لا بانفرادك معطلا بل بمشاركة ما عن غيرك ومع ذلك
فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف
اعتبارا انك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه
الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لغيره

في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لمقابله فاذن المعلومات
الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله وكما
يستدعي العلم صورا مغايرة الى الخ ولما كان البيان سهل المأخذ اذا
توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشاء الحكم المردود والذ
قال المص لان نسبة الحصول اليها اشد له معنيان احدهما ان حصول جميع
المعلومات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
لعلتها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص
وثانيهما ان حصول المعلومات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لمقابله كما مر نظيره ايضا في كلام
المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك
او عنده او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور
الخيالية الحسية كما مرت الاشارة في كلامه المنقول اولا وذلك بالوجوه
آه لم يذكر الشيء اللازم الذي هو الملكة اي قولنا لما كان حصوله لمقابل
ملكا كان حصوله للفاعل ملكا بالطريق الاولى ودل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود
العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لازم
بالعلة الاعم هذا الخ من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط صحيح

في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لمقابله فاذن المعلومات
الثانية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه جوهر ما اياها
من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين الموقفين بقوله ولا
يستدعي العلم صورا مغايرة الى اخره ولما كان البيان سهل المأخذ ادق في
توجيه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشاء للحكم المردود المذ
كور للمصنف لان نسبة الحصول اليه اشد له معنيان احدهما ان حصول جميع
المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
لعلتها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص
وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لمقابله كما مر نظيره ايضا في كلام
المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك
او منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور
الخيالية الحسية كما مرت الاشارة في كلام المنقول وذلك بالوجوب
اه بذكر ذلك اللازم الذي هو الملكة اي قولنا لما كان حصوله لمقابل
ملكا كان حصوله للفاعل ملكا بالطريق الاولى ودل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء ملكا بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعلم في الشهود
العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يتم
بالعلة الا بسبب هذا الضرب من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط صحيح

العلم اذا العلم بالشئ يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة بل القائل ان يقول ان هذا كما يقال
ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشاء الاتصاف بالسواد فلابد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به
بالطريق الاولى وهذا ما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم
بالشئ انما هو الحصول المجرد لا من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ
الحضور عنده وليس الحضور من الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك
الاقتضاء ولا شك في ان صدور المعلول لا من العلم بذاته الفاعلي
بلا شريك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية بما هو من اقتضاء تعلق
النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لها
والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء
نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لها
واما منشاء اتصاف الشئ بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف
لا مطلقا الحصول سواء ارتبط بفي او با اللام او من بخلاف منشأ العالمية
فانه ليس الحصول المتحقق بالحاصل في المجرد بل ما هو شامل للحصول
عنده فحاصل تحقق المعلول انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته لكن
يكون علمه بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات
بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة على

ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة عقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول
وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول تعالى اياه من
غير احتياج الى صورة مستفادة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم
لما كانت الجواهر العقلية عقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صور فيها ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب وكان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليها الوجود حاصلة فيها
كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكل الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يخرج عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبينته انكشف لك كيفية احاطته
علما بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء انتهى كلامه ولنعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي
الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم يعلم وعالم وثانيها ما ينكشف
به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او

الغائب عنه او غير مختفي عنه لك وثالثها ما يقرب على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع السوالات
الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فيجب
ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين
المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما
يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين
العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة
العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو يعني ما يصح
اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم بنفسه او ارتبط به العلم
نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي و
ثانيها ان الصقيل المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو
علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف
مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات
لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من
حيث كونه موجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول
انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات
والصقيل ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة

العالم بذاته المتمثل لخصوصية شيء الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة
الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فظاهر
قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل يمكن
كما انا نعقل صورة شيء نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة
لاعضائنا الى ان توجد فلا تكون وجدت عقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء
الى الصورة البنائية سواء هذا ما علم ذلك فان الغائب المطلق على
الشاهد الى ضرورة بذلك المحقق يندفع السوال الثالث الذي
هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات على السواء
لا يصح ان يكون منشأ لمصدر وخصوص المصادر الاول وما بها
انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية وانتفاء
بان بقي ذلك جائز في العلم الاجمالي وخاصيتها ان المعلوم متصور والمعلوم
العلم التفصيلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلاهما مصحيل على ان الموجود
المنكشف بذاته هو العلم وانه فاعل لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت
مادية وغير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة
او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في التغير
سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية قوله فاما ان يزول ذلك آه وزوال
ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم وفي شيء

من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا تنافي
الموقتة ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه
لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا
يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق
الزوال المذكور في الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم
بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور
ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجراء
الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو
ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي
آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير
في علمنا والواجب تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من
حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشيخ
على هذا التقرير بصرف عن الظاهر لان العلم عندنا آه هذا انما
يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات
العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر
اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب تعالى كتغير
الاعتبارات والنسب والاضافات المص يقول وتغير الاضافات ممكن - قال

قوله واصرح فيه كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا او ح يتصور هنا كه تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى موسعا عن الوقوع
والزمان كما حققنا ما يمكن نفي علمه تعالى بهذه الصفة والعقل يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انما موجودة فرد ذلك الوقت
ومعدومة وغيره ذلك الوقت كما عرفت
قوله وتارة واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية اقول المنع فرقه الصورتين معا لو كان علمه
تعالى بالجزئيات المتغيرة زمانيا لكان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة زمانيا او ح يتصور هنا كه تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى موسعا عن الوقوع
والزمان كما حققنا ما يمكن نفي علمه تعالى بهذه الصفة والعقل يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انما موجودة فرد ذلك الوقت
ومعدومة وغيره ذلك الوقت كما عرفت

الملكة علامة آه اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر
ضعف تأويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص فيه ثالثا قال
صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون لوجب لذاته تعالى فلا للمتغيرات مع
تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متصلا بل على نحو اخر يبينه فانه
لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انما معدومة وتارة انما موجودة
غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم ان الفاسدات ان عقلت بالحيثية المجردة وبما يتبعها مما لا يتخصص بعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب
اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها تدرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وهي الحواس وكما ان اثبات كثير
من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من العقليات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انهى واقول لا تعقل ليس
يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف
عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف
عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي
عنه تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي

عنه الانكشاف كما صرح انما نشأ من خفاء على بصيرة فلهذا حكم الفخر
وغيره بكفر القائل بذلك اعني فان واجب الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات
الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه تعالى مكشوفة
او لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود
عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها من كونها موجودين
ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل
صرح بان واجب الوجود مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه تعالى شيء
شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر
عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب
عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني
ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات
باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلي المقدم على الايجاد
العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود تعالى في وقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها
انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه
كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات ممكن وما يتعلق بهذا البحث

ان جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه
المتحزون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما
يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص يتمم الماهية وهو المسمى بالتشخص
ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك
وقيد الماهية المنوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون
علم الله بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علم الله بهذا المخصص
وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات
المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علم الله بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح وقول صحيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل
وتحقيق مذهبهم ان مثالهم الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفات
في المدرك فهم يثبتون علم الله بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث
لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل
ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالقبيل فانه تعالى يدركه بطريق العقل
كما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره
كالادراك الاراك القبيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى
بشيء من الاشياء بل ينفون عنه القبيل والاحساس مع اثبات ادراكه
تعالى بجميع المحسوسات والمخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية

ما ليس

ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق العقل ومن البين انه لا
يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على هذا الوجه او لا وسواء طابق
الواقع ولا انتهى واقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل
لان حاصل التحقيق الذي هو معنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد جزئي
واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض
الشركة فيه بواسطة انه يدرك بطريق الاحساس كالقبيل وكليا غير
مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه يدرك بطريق العقل وهنا
ثلث احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا
وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان
هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا
عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا من فرض الشركة فيه والمعلوم
بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح
التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم
بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو صحيح في بادي النظر
وان كان ثاني النظر يبطله لان احد القسمين وصار القسم الثاني
في حكم الاحتمال الثاني في المجملات وبالجملة لا خفاء في ان الممكنات
المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانت
معلومة بذاتها لواجب الوجود لزم التغير في علمه تعالى بها

العلمي
لعيني والفلاسفة يقاسمون عنه وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض
ى بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يغرب عنه شيء باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي
قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها
عندها فقول هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان
بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان كان في العلم
المقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير
ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات
فكون المتشخص بذاته متحقق في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه
عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته
نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا
بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا
بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به
العلم الذي هو حضور المجرد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه بجميع الامور
الممكنة الموجودة آه فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني
الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم

انهم لم ينسبوا اليه ذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق العقل فانه ان
اريد بالعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار
حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة فهي
معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره فهي محسوسا او المعنى الاعم وقد علمت
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة
المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند
النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها
باعتبار الحضور العيني ورد عليهم انهم لم ينسبوا ذلك كما يعلم من التأمل
فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قالوا في الاشارات وهو قوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخصوص الجزئي ولم يكن
عند العاقل الاول حاصلة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك

ويؤول مع زوال وهذا القول كفر صريح تعرفها يقولون الظالمون علوا
كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكها
باعتبار صورتيها الظلية لا باعتبار حضور ذاتيها بحسب الوجود
العيني ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له جهة كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق العقل آه بان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا
لا دخل له في ما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في
المدرك فقد ثبت حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص وما
يتعلق بهذا المبحث ما قاله المحشي في شرح رسالة الفنا في تحقيق
العلم من ان لحكماء المطاهر بين قالوا انه تعرفها بالجزئيات على
الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود
الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود تغير في سلسلة
الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي هو مبدأ وعلة الاولى وعندكم
ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى
بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانتفاء احدى المقدمات المذكورة
اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها تعارض الادلة

العصبية ثم ذكر محققه فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان ومكان خاصين
يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه
يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون
وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها
بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل لما بان اي حادث
يوجد في اي زمان في الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده
او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل ما يحكم المدرك
الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان
معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله
او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينها
على الوجه المطابق لحكمه ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او موجود
هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس زماني ولا مكاني بل
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن
او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قديم او حادث
او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلى هذا يجب ان
يتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي

انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب فانه تصيح
الجزئيات على وجه كلي يجمع جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه
شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على
الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح ان يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين ومكان معين وكان الباري تعالى يقال انه عالم بالمدركات
والمشمومات والملموسات ولا يبقى انه ذائق او شام او لامس لانه منزه
عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده وكذا
معنى نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات
الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا
في ذاته الروحانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في علمه
ومعلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا
المحقق في حد ذاته صحيح في اولها الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه الا ان
سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان
بعض معلوماته تعالى كالجزئيات المشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية
وكالحضورية الغيبية عندهم غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة
المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك بالآلة جسمانية غير زمانية وبنسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فاسد لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة
عليه كالحركة

لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير
زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك بالآلة جسمانية مع انه بري عن التغير
يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا معنى في ان نسبة جميع الازمنة
اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون
على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه قابل
لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما
لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما
واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا
قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة
الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم
ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل
كما هو انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا
موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون اخر فان الاشارة
الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو بري عن الحاسة لا يصح ان يشير
اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هنا او معدوم فان اراد
بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد ثم لانه ليس له
المذكور

مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه لكنا انه لا نحكم على شيء بانه موجود
هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل مشيرا الى
مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة معقولة وانما
قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته
تعالى غير معلوم له تعالى الجزئيات المختصة معلوم له تعالى بالاطلاع
المصوري لا بالتصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجة
اليها على نحو احتياجنا اليها واما المحسوس والغيبية فهما معلومتان
له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران
اذ المراد بالمحسوس محسوس او من شانه الغيبة او المراد منه المحسوس
في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم في قوله لانه ليس زماني ولا مكاني
واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة
والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يقرب عنده تعالى ما يوجد في احد
الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات
والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها
كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات

التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التقييد في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص
كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انما
وانقضى الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فافهم ذلك واما اندفاع
النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بانه على شيء من ذلك انه تعالى
لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم
ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على
شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه
من ان يقع بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود هناك الى آخره فمندفع بان يقال المراد الشق الاول من الترديد
ولا محذور فيه اذ قوله لكنا انه لا نحكم على شيء بانه موجود هناك الى
آخره لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة
ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات على وجه كلي لا جزئي
انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يغرب عنه تعالى شيء منها
لا انه تعالى يعلمها ويفوت عنه بعض آنها وشان الممكن وهذا معنى
صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة مع المتاخرين اليه بحث
من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف
وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه ينافي
الكلي فيان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشيخ في توجيه كلام الفلاسفة وقال

قال المحشي آه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق الحق
كما لا يخفى ثم لعل ثم ليس زمانيا آه اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار
وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل
الخاص باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث موجودة
باعتبار الوجود العيني حال علمها او حضورها باعتبار ذلك الوجود حالا
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا
في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا متغيرا فيه اصلا
وهو اما اجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات
باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة
على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم جوابا فيه باحد هذين التاويلين
اللذين وقعا في عبارة المحشي وبعض المتقدمين واما تفصيلي فلا صلاحية
فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي
انما يعلم على الوجه الكلي اذ كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون
معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا مختصا
له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى بالحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العيني مختص بالزمان فيقصد باعتباره وباعتبار الصفات

الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية المكلفات وارسال
الرسل ونحوها مما في ماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد قوله اذ المراد
معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا المذهب
الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث اذ المطلق لا يدل على ما هو المطلوب
والصواب ان يقال المطلق زمان فيه وجودي وكلي والماضي زمان قبل
وجودي وكلي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وكلي فمن كان علمه
تعالى ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود
فلا حاجة الى هذا المقول في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية
معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب
الا مذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهب المحشي فانه تعالى عندهم عالم بجميع الحوادث الجزئية آه لا شبهة
في تحقق هذا العلم ولكن لم يخصوصه تعالى في ذلك بل له علم اخر حادث وهو
الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف
الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه آه لا معنا
في ان الزمان لم يتصف بالحق ومقابلتها مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة و
الصفات الاعتبارية الحادثة فهو محقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه
العزيز قوله فالموجودات في الازل الى الابد معلومة له تعالى آه هذا انما
يصح في العلم المتقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات

باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن ويكون وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها اي اقول لما كان كل منها حاضرا في وقته
ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها
الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
في قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كما يعلم بالكليات
بحيث لا خفاء فيه نعم كونها واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخاصة كل في وقته لا يتغير فيه لكن ليس هذا عبارة عن العلم الحادث
الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان
مستلزما له وعبارة العلامة تقتضي نفي حضور الحادث الزماني
فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم ... قال بعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي اه وقد عرفت ان هذا التأويل
غير مرضي عند المص ... او صفة حقيقية ذات اضافة اه هذا انما يناسب
مذهب الاشعري ومن يحذو حذوهم والمناسب لمذهب المص ان يقال
واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة
الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل في الابحاث المذكورة ان علم واجب
الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي يعده وهو عين الموجودات

العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالمرئية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب
نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم
من حيث هي معلومات فالتغير في الحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات
وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من
لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولو لا خفاء
الاطناب وسآمة الاصحاب لخضت مبحث العلم على الوجه الثاني لكن
ما ذكر في الايماء عند التأمل به هو الكافي ... والجواب ما مر من ان العلم
تابع اه لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان
لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل
البيان على وجوبه ولا بد من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي
العلة مطلقا ... ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه
كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد
ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالوجه في
الجواب ان بقي الثاني المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير
والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان بقي الحادث اما فعل العبد او لا
ووجوب القسم الثاني انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم
الاول لمن نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلذا قال

الله في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بمقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل وهو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لا يحصل
باسباب كلها مقدورة وحرادته له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بعضهم فان قيل هل لنا قدرة
على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الايجاد واما
بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على القصد اي على ما هو واجب
الوجود صدوره منا وهو يجبرنا الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين قوله فظاهر
جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المص في شرح رسالة العلم المستند
في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قصدوا اي صفة تعالى بالطرف الاشرف
من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل
ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سبقا وهو لا
موت الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال علم من اهل بيت النبوة عليه
وعليهم السلام هلي حتى عالما وقادر الا الله وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميز مبتدعوه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومعدن الموت واهل الفضل
الصفات يتوهم ان صفتي ذاتيتين فانهما كالهما فانهما يتصوران عن هما

نفسه بل لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به فيما
اصبت والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق دافع لقول من قال ان ذاته
الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تعالى الحقيقية
عين ذاته قال بعضهم والحق هو الذي قال الفضال وهو ان الوصفان له
بذاته ومعنى قولنا بذاته ان وجوده تعالى حيوة فان وجوده هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث
يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين الاول ان يكون
وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زائد على وجوده
كحيوة الانسان فانه تعالى ينضم الى الجسم المنفوس لم يوصف ذلك الجسم
بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت
ان انيته تعالى حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة
انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا
فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي
عين ذاته كذلك الحيوة الحقيقية فانه لما يكون الشيء باعتبار ذاته حيا بسببه
ولما كان واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته تعالى وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية في العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى
ولا تغاير بينها الا الاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى
عين ذاته تعالى ان المسمى ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعلم والقدرة والحي
وهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل والطاهر يرد عليه ان هذه العبارات مما يبعد

من الاسماء لا من الصفات مع انه صحة الحمل موطأة مشترك بين الواجب
وغيره - ولها معنى اخر وهو زيادة الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس
والحركة الارادية - وليست زائدة على الداعي اه واعلم ان عند المصنف
هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر لا يرجح احد
متعلقي القدرة على الاخر الا به ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل
في الارادة كما التزمه بعض المشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه
بعض المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد
طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها
تعلقها بالطرفين على السواء وكذا الذات باعتبار الذات بدون اعتبار
كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى
هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة
الصدور واللاصدور هي نفسها القدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى
بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور عند فقد
احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلة
بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن
قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون متعلقها بالطرفين
سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه
يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات

الفاعل

الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه فيكون
فاعليته وعلة تصدر ذلك عين ذاته فتفتأمل انتهى كلامه اقول خلاصة كلام المص ان
الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة
فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما
لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون
مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على
نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قاله الغزالي في جواب
للنيام حيث سئل الحيام عنه عن مخصص ايجاد العالم في الآن الذي
اوجده فيه وليس قبله زمان بعد ان سأل الغزالي عنه من مخصص مقدار
الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير
حركاتها وجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى
فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات
النظام الاعلى - فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة اه قالت الاشاعرة
الى ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق
فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الحاجة الى الترجيح بلا مرجح وما بين
من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح مندفع بالتخصيص
وان كان حادثا اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى
حادثة ويلزم التسلسل - لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال
قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان

الارادة فهو زائد على الداعي اما ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين
المذكورين نكلام الشارح هيهنا في غاية السقوط قوله والعقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك واعقل مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك
اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نفس العلم
بتعلقها الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني فيه ما في الباب انه
جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيها سائر اخواتهما بالمعنى المذكور وقال
المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات بقي لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه
تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي يدركه الحواس فيكون مدركا
لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل
على استحالة الآلات قوله بقي ان السمع يدل على كونه تعالى سميعا وبصيرا هذا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال بقي ان السمع
يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم
المطلق عرفا العقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع
المحسوسات فذاته تعالى بذاته جميع بمعنى انه تعالى عالم بالمسموعات باعتبار

الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك بذاته عالم بجميع
المذوقات والملموسات ومدركاتها اللامسة قوله وهذه الحجة لا يتم العقل
لما كان معنى الحي منه تعالى هو ادراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى
انه تعالى مدرك بجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان
كمال الحيوة لا يتحقق كما في الجماد بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه
وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا
يدل العقل انه على كونه تعالى مدركا سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور فكيف
استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون السمع
كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد
المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار عنوان مخصوصان من
العلم بالمعنى الاعم فان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين
مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته
فيكون لهذا الغرض من العلم بذاته لزم يتم دليل عقلي ولا يخفى على ان
هذين الغرضين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان لهذين الغرضين
من العلم اللذان هما السماع والابصار فيكون بمنزلة السمع والبصر فعلى
هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد

قوله

القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو
بعينه حقيقي المصدق في ادراك جميع المحسوسات على ما مر الاشارة اليه
والاعتبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع
من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد
المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور
مغير كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة المنفي اه لا خطاء
في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النفس والآفة على الواجب
الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في استحالة هذين الامرين على
الباري تعالى وذهب الشيخ ابو الحسن وموافقه المص في ان السمع نفس
العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين
على الذات فانهما عنده نفس الذات لا ذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو
السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم دون اثبات سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة
بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو في معناه فان الباري تعالى
مدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك الجزئيات ولو جد الجزئي في الباعث
ح على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بالظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم

حيث اريد السمع باثبات صفة اخرى بانهما كالذائق والشام والاسر يحكم
برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان غيبته
وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه ذا كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل
كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو
وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان
مغايرتان للعلم بملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين
متعلقين بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم فقط وذهب سائر المتكلمين
واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما تاما ثم رأيناه
فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد على حصول العلم وتلك الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر
لان ذلك الفرق لا يمنع كونهما علمين مغايرين لسائر العلوم فان في
كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا يوجد في غيره واما ما قيل
من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك الحسي
بطريق اخر غير الحس وهو ممنوع لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصيتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس

شيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الضروري
بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ما مر .
قوله والجواب ان كلامنها صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب الحنابلة والاولى
ان يقال كلامنها نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم
والقدرة وه وعمومية قدرته اه يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع
الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لا علاقة
عموم قدرته تعالى يدل على الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
ثبت الكلام بكلامين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم غير تكلمت كلاما
بكلام دفع قوله احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان الكلام معنيين
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان
التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا تردد
العدم ماه وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول
لكذب الصغرى فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة
الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم
وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان المدافع بين ذينك
القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى
واحد وتوهم جريان حكم احد المعنيين الى الآخر فيه فالحنابلة والاشاعرة قيل لعلهم
لم يميزوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه اهانة او
يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المتصف وتوابعه لاجل الايهام

حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما كفروا بالقول بان كلامه
مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر وهو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق
هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على مرادهم عند الحدوث
الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي
غير مفترى حتى الجلد والخلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدم الجلد
مراد الشارح ان قول الحنابلة مط بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل بالا
التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم العلم
البادي تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم
ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه جاز في اكثر المذاهب الباطلة
والتعرض له انما نشأ من التعصب المبرى عنه اهل الحق قوله حتى قال
بعضهم اه كفى شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم ان الجسم الذي كتب فيه
القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من الثلاثة
المذكورة لبعد صدور هذا الحكم عمن له ادنى مسكة قوله واضطرب الحنابلة
في ان كلامه اه هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح
المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض
المشترك هون من بعض وان مخالفة الظاهر امتنع من مخالفة الدليل قالوا
بان المتكلم الحادث قائم بذاته تعالى وان المتكلم قول الله تعالى لا كلامه فان
كلامه تعالى هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث بالقدرة وان
كان صفة لله تعالى فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة

لا يعدى فان كل ما له تعدد له
ان كان قائما بالذات فهو حادث

على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم المتقدم قوله معنى كونه متكلما انه خلق اصواتا على تحت
الكلام على قصد الالفاظ من صدره تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه
بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب
الاشعرية تكلم تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس
من الصفات الحقيقية فيكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية يعرف بانه امر هو مبدأ تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه فح هو نفس ذات الواجب عند المحققين فانه تعالى بذاته
قادر على تاليف الكلمات قوله لكنهم تمسكوا في صغرى القياس الاول
هذا الذي يجعل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل
يتصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح
عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا ان كلامه
تعالى ليس من جنس الاصوات لانا اقول قد عرفت ان للكلام معنيين
احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس
من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد
عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وان لا معنى
لقولهم هو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرفوه عن
ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته
وانه قبيح ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف

الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قائم
بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته تعالى
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في الشهود
العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالانفاظ
الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا
الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الحق او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي
هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته
تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى
نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور
وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم
الانتزاعي الزائد في العقل قوله وقد حوا في صغرى القياس الثاني ولعلهم
انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذي هو
موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام
المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في
القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انهم ان جعلوا الكلام

فهم يصححون القياسين المذكورين
بان يجعلوا الكلام المذكور في القياس
الاول بمعنى الكلام النفسي م

المذكور في الدليلين بمعنى الكلام المنتظم تدرجا في صغرى القياس الثاني
وان جعل بمعنى الكلام اللفظي تدرجا في صغرى القياس الاول ولم يجعل
معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يفد جوابه لان الكتابة
تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجراد
مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا
بل نقشه المشخص فكذا المكتوب صورة اللفظ المشخص لا نفسه
اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا
اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم
لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان
يقال ان الالفاظ مكتوبة واراد وامن هذا القول ان الصور الدالة
عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة ان يقال الكتابة تصوير اللفظ
والا فبحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير
الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس وغيره
قوله وجوابها انه لا نزاع آه قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان
المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد
صلى الله عليه وآله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما تدرجوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة

بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتبادر عند الجمهور وذكروا في
معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك
لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع
عنه الاشكال بان القرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما
لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي صفات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين
ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر
ولا يتم لعيانها بذاتها ولا بقيامها بغيره وجه وجيه انتهى اقول
هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في كلامهم
بل جواب عن توهم ان معنى القرآن وكلام الله منحصر في الالفاظ
والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين انما يدلان على ان
القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها
فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان
القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس
الا القياس الثاني كما قال الله فيلزم منه انهم تدرجوا في صغرى القياس
الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام آه فهو مندفع بان يقال
ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني لكنهم ما انكروا الثبوت بدل
الوجود الذهني فصفات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان

الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى فهو قيام العلم
بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ثم تعم يرد عليهان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول
بانه واحد في الازل ومتعلق بها لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح
مذهبهم كما مر وسياتي فيحتاج الى درجة اعلى العلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته تعالى او يتق المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي
القدرة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات
والقائها وح يرجع الكلام النفسي الى الكلام الحقيقي الذي هو عين الذات
ويصير النزاع لفظيا قوله فكلما واحدا منا فيصح كلام الله ويدل عليه قوله
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فقوله سمعنا
كلام الله لكن لن نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عليه فانه سمع
من الله تعالى بكون سامع الكلام الذي سمعه موسى عليه هو الله تعالى وهذا
هو وجه اختصاص موسى عليه بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير
من الوجوه الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر في
كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله انه سمع كلامه الازلي لا حاجة
الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من
الثبوت في الازل على وجه الاجمال كما ذهب اليه بعض المتكلمين فالمراد
ان الذي هو عين ذات الواجب الوجود فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام
الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والفاعل

ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من
التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات
فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع
بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود الثاني الموزع على حرف مسموع في الذهن
او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو المقصود بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي ونظير هذا
ما قال من ان حقيقة الحدوث هي ظهور الصفة الكمالية سواء كان بالقاء
الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حدوثها باعتبار الدلالة عليها
وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حدوثا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي
عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ
بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما
والقاء الكلام ليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في الكلام فان
قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي
بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحروف وايضا
اسمع موسى عليه الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه
بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف فلك
اما الجواب عن الاول فهو على مذاق ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على

اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معانيه ليتبين
من الواقع او مشعر من الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاستعلاء بلا واسطة
كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او الخبر او التمني كالانشائيات
فعلى هذا يتحقق الكلام الاطلاق باشتراك المعنوي على ثلاثة اقسام اثنان
بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع
او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة
وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وشهم من
المحكوم ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني
الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما
من الكلام كما هو رأي الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو رأي بعض الاشاعرة سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو
ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري اذ المتبادر من الكلام المعنى
المذكور الذي يتعلق به المتكلم الذي هو القائم والجواب عن الثالث فهو ان
يقال انه يتحقق لموسى عليه كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقي اليه
متعلقا بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن الملقي اليه متعلقا باحدهما فانما يتحقق
له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام بقائه والعارفون واما الجواب
عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكرتم انه لم يسمع ما سمع موسى من كل مرسل

اذن سامعه على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع
بالاذان ايضا بايجاده تعالى اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقيق انحصر
السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصد الاصلي منه
القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي
بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء
المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الموجودات الظلي المثالي او بلسان الملك
المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي صلى الله عليه وآله القاء الالفاظ
بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو عقلي فتعلقات
تكلم الباري تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان فالمراد انما هو ذلك واما الالهام
الالهي وهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في
القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها نحو كما يروى في الاخبار ذلك مما
سيجيء تحقيق ان فيه ما فيه لابي حامد وبيان المولد من العبارات الدالة
على الوحي نحو هذا على مذهب من يجوزه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما
ان السماع والرؤية انما هما متحدان من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح
تعلقهما بغير المحسوسات نحو لكن سماع غير الصوت والحرف آه تعرف
ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه
فان قيل على هذا لا يكون خرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا
المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هيهنا ان يطلع

المخاطب على المعاني التي هي المقصودة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها ولا يتم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة
مخصوصة قوله وثانيها انه مسموع بصوت اه لا خفاء في انه اذا كان سماع
الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت
باعتبار الوجود الصوتي انما يقوم بالحروف وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع
الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول
غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود العقلي المثالي
فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بالصوت وحرف موجودين في
الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان
المسموع انما سمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يجوز ان يكون
بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه
صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في العلم من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود العقلي المثالي فحصل الجوابين واحد
ولا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو جعل الجواب الاول مبنيا على ان المراد
من ان المسموع بالصوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما
الصوتي او المثالي لكان مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب
الاول ان المسموع انما هو المعاني المتحققة بدون الالفاظ المعينة وبدون
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار

وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان باعتبار وجوده نعم بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب
الاول على هذا المذكور قوله وثالثها انه مسموع اه هذا الجواب ليس مؤلفا
للنقل المذكور من انه علم سمع من جميع الجهات وايضا على هذا الجواب
يلزم ان يسمع من هو قريب من الحجرة المشهودة والطور وليس كذلك
فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ
باعتبار الوجود الخارجي الذي هو الحقيقي في الحروف ليس شرطا
للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عد وايجاده نعم اياه فيه وان جاز
مقارنته له باعتبار عدم الاحتمال العقلي قوله وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون في عالم الملك او عالم
المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل
التشبيه وجميع الاقسام الثلاثة واقع على كلام اهل الشريعة اما الحكماء
والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام
المنزل اولا لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في
الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي
ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي
عقلي كما ان وجودها في العالم المثالي وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي
يبقى الاشرار بعد ما في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل

ان الكلام اللفظي لما ربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحوا
من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتباره قائم بالهواء وبهذا الاعتبار
موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتباره متحقق
في العالم اللطيف الذي سمي بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا
العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم
المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها
اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي
حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الكائنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر
الكائنات شريكا له في ذلك الاندراج بجميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته متصفة
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة
وراء المعلومية وهي كونه متعلق الكلام الازلي الذي هو عين الذات
ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية
التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا
لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة
في الماهية الالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام
اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة هذا هو

نشأ الاعتبار عن المشهور ما في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين
الذات الواجب ثم يكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى
قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي
هو متعلق العلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى قديما واعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو
معاني الالفاظ الموجودة في الذهن من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية
او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو امر لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي القديم الذي
هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم قوله واريد به الكلام المصطلح
الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى الكلام الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب توقف
ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى الكلام الحقيقي الذي
هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته تعالى يقتضي القاء الكلام الى الغير فالكلام الحقيقي هو عبارة عن ذاته
تعالى من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الذي من شأنه ان
يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية بالاعتبار قوله احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي

وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي
هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او رسمه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي
هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى
عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى
اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تكلف في الوصف بالازلية
لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول آه لا يلائم الا المعنى الثاني قوله
والجواب بان كلامه تعالى في الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تعالى
في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى والعلم
الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زائد على ذاته تعالى قوله ويحتمل
هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي آه قد عرفت ان الحق
ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسر الذي ذكره قوله وكذا القول
بان المتصف بالمعنى آه لا خفاء ان المتصف بالمعنى وصفا حقيقيا هو المعنى
الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازلية الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما

غير

غير مرة فلا تصريح وسيأتي زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم
لا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وهما
فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام
اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم حتى يكون
الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير
زائد على ذاته تعالى فح يندفع التعسر المذكور من كلامهم بلا تعسل قوله
واجاب عنه عبد الحكيم آه هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس
الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين او العلم
الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باحد
هذين المعنيين فلا تغفل قوله فلما هو اراد انه امر واحد آه لا يخفى عليك
ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين
المذكورين فحاصل كلام الاشعري ان الواجب الوجود لذاته متكلم في
الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث
يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان
ذاته كاف في اعتبار ما به التكلم ولكشافه فذاته تعالى اجمالي بما تكلم
به فذاته كاف في التكلم واعتبار ما به التكلم فما به التكلم امر نحو من الوجود
باعتبار اندماجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير زائد على الذات
فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية لها في الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم يحتاج

الى المقابل اما في مكن واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى امر غير ذاته
متكلم تعم غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات في العلم
بما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعم هو منشأ الامكان
الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود
الاجمالي ووحدة باعتبار لو تأملت يرجع ذلك الوجود الى العلم الاجمالي
بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون
كلام الله تعم هو الكلام النفسي باعتبار ذاته مثبت في صقع الربوبية في مكمن
الغيب نحوا من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق
الظهور به في عالم الممكنات والشهادة وهذا ما اخذ في كلام الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني
المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه
الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه الاشعري
ان يقال لذات الواجب تعم تكلم ازلي غير زائد على ذاته التكلم الازلي ما
يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق التكلم
الازلي علمه تعم الازلي بما يتكلم به اما العلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق
التكلم الازلي ولا نفي بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه
تحمل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي وغاية
تاويل كلامه ان يقال تحقق في الاعيان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام

نفسه د تعالى
ما به التكلم م

الصقع هو الشخص الذي يقع
في مصالحه والمصلحة
وقيل الصقع مولد الشيء والمولد
هو صقع الربيع صحاح

صقع ظ

النفسي عنده ما يتعلق التكلم وعلمه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المحصل
وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والفرق بين هذا التأويل ان كلامه بلا تأويل باحد المعنيين
المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد آه والتحقيق ان ذاته تعم بحيث يقتضي التكليف
والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعم بذاته يقتضي التكليف
وان ذاته تعم منشأ التكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان
منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استقرار الامر الازلي وهو منشأ
الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل
حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل قوله السادس ان الكلام آه جميع
هذه الادلة انما تنهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه
باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي
هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعم او العلم الاجمالي
بالكلام مع انه اقتضاء القائلين الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد
على ذاته تعم حتى المحققين قوله فيصح اتصاف الباري تعم بالتكلم بمعنى خلق
الحروف الدالة آه الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني
ولعل ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام
للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يتحقق

القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذى
هو صفة الذات تعالى وهذا صفة غير العلم والقدرة قوله والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به الكلام اه اقول لفظ المتكلم انما المشتق من التكلم فعناه بحسب
اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العينى انما قام بالمحل لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقاءه الى المخاطب فالاعلام قوله لا من اوجد الكلام
ولو فى محل آخر اه لا خفاء فى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام
على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه
فان المحرك من قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
فى جسم اخر متحركا ولا يخفى ما فى نظائرها قوله بل وان سلمنا ان موجده اه
لا يخفى ما فيه فان الايجاد المأخوذ فى تعريف التكلم هو الالقاء على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا فتحقق الصورة المذكورة للتكلم هو
التكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى
قوله فالكلام القائم بذاته البارى تعالى قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى
هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى ومعانيها
الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور فى كلام الغزالى فان كلامهما
حادث قوله فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويجده فى خلده اه لا يخفى ما فيه
فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ

وعلى هذا يقع انكار المصنف وقع احسن موقع فى حاشية قوله فان المطلق الكلام
على معانى الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا احسن قول المص والنفسانى
اى الكلام النفسى القديم وهو معانى الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال بالكلام النفسى القديم ان العلم الاجمالى بالكلام قديم فلك
هذا تاويل قيد ارتكاب مجاز فى مقابلة الخصم المحقق ثم عند ارتكاب النفسانية
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان فى قول المص والنفسانى غير
معقول بحيث لم يقل وكلام النفسى او النفسى ايماء لطيفا بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التحمل الابعد من النفسانية والتعصب قوله وقد مر
فى بحث المسموعات اه قد ذكر فى ذيل الحيث ان المعنى النفسى الذى يعبر
انه قائم بنفس المتكلم ومغائر للعلم فى صورة الاخبار هو الايجاد وهو ادراك
مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان
هذا المعنى ليس مغائرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام
فى الحاشية المتعلقة على الحيث المذكور قوله فالشيخ الاشعرى لما قال اه
اقول لو كان باعث فهم الاصحاب عبر ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام الذى هو المعنى النفسى هو الكلام بمعنى التكلم اى كون الذات
بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره
صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع خفية الاولى
قوله وهو القديم منه وهذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ الاول
الالتزامى الذى هو التكلم القائم بالمتكلم كما هو ان المدلول المطابقى للفظ

فان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التأويل الى العلم فان
اللفظ مثل قال قزعون والمدلول المطابقي متناه في الحدوث
ولذا العبارات فانها هي كلاما مجازا لدلالتها اه اقول المبادر المشهور
في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة
كونه حقيقة فيها ولذا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في
الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد
دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد
العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان
يؤلف الكلام منها فيعرف الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام
على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمين
يصفونه تقريبا الكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام
الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال
انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد
محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم قال
انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يفكرون
في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى
من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه
المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كاوجد
في حق عيسى وكلمة الله القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

وقال امير المؤمنين ع انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو
المشهور فيمكن بها اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان
كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما
في الاخبار ومستلزم الطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك
الاستلزام انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا
من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم
الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة
فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب و
الصدق والكذب انما يعرضان المعاني بالذات وكذلك اقتضاء
الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر العام
مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات
وهذا هو الباعث لهم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة
الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام
بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم العام بالاولى مع خفية اقتضاء
الذات لا لفاظه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع اما من
قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب

من قال بالعلم المنفصل القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له صفة
قصد افادته الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة
الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون انه اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم
لا يفهمون معنى الحدوث والقدم ص فيكون الكلام النفسي هذه امورا
شاملة آه واعترض انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى
والاصوات القائمة بالمحدثة الحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات
قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب وتناوب تصور الا ثم قال فلك
المعترض لنا في هذا المقام كلام يتوقف تمهيد مقدمة وهي ان صفة
المتكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة
المتكلم القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وان كلامه
هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته تعالى في علم القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم
لا فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم
لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه المتكلمون
ان كلامه تعالى ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يجوز حدوثه وليس
مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من

الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للعلم بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع
الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على ما تضمنه من الكتب والصحف
من الصفات المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في دفع
الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي
بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور مبني عليه بل انما صرح
بتمام الامر المشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى وما اراد به هو تمام الصور
العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به ما ذهب اليه في علم
القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تأملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه وانما
تأملت فيها علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع صفة التوجه الى المخاطب المقدر كما
مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيسابوري في تفسيره من انه لا يرهان
على ان كل صوت تأثير جسم ولا على ان كل حرف تأثير تقدير وطريق
جاء حتى يدل على ذلك في الشاهد فضلا عن الكلام القديم كما ان قدرة نطق
وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما ان ادراك وعلم من غير قوى وعضو
ومن ابعد كما ينبغي لا يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلزم الانسد فان
كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فضل وحكم عدل انما يصح على قول
من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والكتبي

العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحرف قائما بالجسم وليس هذا
فالكلام القديم انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم
وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمحقق المذكور والعلامة
النيسابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هو في
الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد وتحقيقها
يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما يقوم به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى متكلم ازلا
ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وجوده والقائلون بحدوثه
يحكمون باستحالته فنقول ان اراد بالتكلم ما يقابل السكوت والآفة
اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب وان اريد به صفة تقتضي بالتكلم بهذا المعنى
في الازل وان اراد به كون الشيء الكلام تعلق به قدرة القائل القائمة
بذلك الشيء كان ثابتا للكلام اتصافه به في الازل كما قال المص فان
تحقق الكلام في الازل كان اتصافه به في الازل وان كان كلامه
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به القدرة القاء الكلام الى المخاطب
على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه به في الازل

مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزم وجود الكلام ان
التكلم الكلي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام
الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضرورة في اتصافه تعالى بالتكلم
في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في الطلاق
الكلام والعلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم
بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما توجب
ان يحمل على العلم الاجمالي الجمع وصفه بالعدم والوحدة كما هو مذهب
الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح
مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام اللفظي
هو العلم الاجمالي به الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى وللمص
لا ينكر ذلك التأويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم
ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية
ومن العبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ ومثل قولنا انزلناه قرآنا عربيا فان تبيينه الآتي
يدل على ان قرآن الذي كلام الله تعالى نزل من العلم الالهي المندرج
في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار
هذا الاندراج في العلم وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هي في العبارة قلت لا شيء من هذين الباعثين
توثيق عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولما لم يكن اصطلاح الكلام في المبحث

للتقلي بالكلام في علم الكلام انتصرنا بما قرر من تنقيح هذا الكلام في هذا المقام
فان علمه عند الملك العلام ... فانما نزلت الله تعالى وهو مكتوب قد عرفت
ان المراد من ذلك القيام الانزاج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد
فان قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته
تعالى بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله به قلت هذا انما يصح عند من
قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال
ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فقد قال
به ومن هذا التفصيل قيام الصور العلمية بالتفصيلية عند من قال به والظ
ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري
من ان الكلام النفسي امر واحد يكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد
مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى الكلام او في العلم
الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الانزاج في
العلم الاجمالي ... والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف
اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي
الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند المتكلم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام
الذي التزمه المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار
انزاجه في علم الواجب تعالى المقدم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند المتكلم الى غيره قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف

كلام الله حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل ظهر
حقيقة اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن
الاولى ان يختار هذا التفسير لما مر الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما هو
صفة حقيقة قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر خارج عن ظهور العقل اقول
ذلك انما يكون خارجا عن ظهور العقل باعتبار الوجود الخارجي اما باعتبار
الوجود العقلي والعلمي او الظلي والمثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار
قيل ان كلام الله بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى وهو كونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي
الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي
يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد
القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى و
ثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة
القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم
النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام
والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها
التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس
الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لائق به يحقق ما به التكلم قوله وهو

ان الكذب فى الكلام آه وذلك لان الكلام المصدوق عندهم بمعنى التكلم الفعل
والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعانى فالكلام بمعنى
التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعانى قوله لو هو سيما انه
لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع بمنع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب
النافع لا يخرج من كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله
لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعل الا وفق المرضى قوله اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى اقول القاء الكلام اللفظى وايجاده على ثلثة
اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء معنى المتضمن وثانيها
ايجاده مع قصد القاء معنى المتضمن بدون الاعتقاد المتعلق به
بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظى الكذب فى الكلام النفسى الذى
هو الصفة القائمة بالذات الا فى الصورة الثالثة لا فى الصورتين
الاوليين فلا يلزم النقص فى الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات
الدالة على المعانى الكاذبة فى الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد
المحقق قدس سره قوله ولما كان الكلام النفسى عندهم مدلول الكلام
اللفظى قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظى المطابقى ليس صفة لذاته تعالى
كالكلام اللفظى ولا امر لواحد بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى
هو العلم الاجمالى بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام

اللفظى الذى هو من الافعال النقص فى الصفة اذ لا يلزم من العلم المتصور
بمضمون الخبر الكاذب الخلقى نقص فى الادراك لكن لقائل ان يقول
فى مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى
منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا آه لا يخفى
عليك ما فيه من المنع الظاهر قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا فى الوجه
الاول آه اقول لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول فى اجراء
جواب الشق ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه فى هذا الوجه
ان يقال كذب الكلام اللفظى انما يكون بكذب الكلام النفسى فلو كذب
الكلام اللفظى لزم كذب الكلام النفسى وكذبه انما يكون وفق المذكور
فى الدليل فلئن يجوز واحدوث هذا اللفظى اقول يجوز حدوث
كذب الكلام اللفظى الذى لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسى
على ما زعمه الشق مستلزم لتجويز حدوث كذب الكلام النفسى وهو يبطل
لما مر من الدليل فالحق فى دفع هذا الجواب ما مر قوله فلا بد ان يعود
به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعى ينتزع
من ذات الواجب باعتبار قائم قيامه ليس الا على نحو قيام الامور
الانتزاعية اى كون الذات بحيث ينتزع منه فى زمانه على الذات ليست
الا فى العقل لا فى الخارج وانما زيادته على الوجود بالاعتبار لاشتماله
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار
فان اراد المص بقوله ونفى الزائد نفى الزيادة على الذات كان مراده به

نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته سرمدي
وباق لانا نفهم امرا اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود
الانتزاعي كان مراده نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك
ان الاخير لا يلائم جعل قوله نفي الزائد معطوفا على قوله سرمدية
قوله وليس انه عبارة عن الوجود بل زائد عليه لعل المراد منه ان البقاء
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقض المحدث
ولقائل ان يقول ان المحدث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة لا حقة عليك ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على
الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج اتجه عليه ان
الدلائل المذكورة لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان
الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجودية
يدل على نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي
الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل
التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا
ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء
وكلام الشارح فيما نقله وذكره دلائله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي
هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم

زيادة

زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للمتن ليعلم منه
جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار المصنف
السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان
لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله احدها ان المعقول منه استمرار
الوجود وهذا الدليل لو تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا
على الذات كما هو المط لا يقال لما كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود
ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين على الذات
لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة
عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي
الذي هو زائد على الذات في العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل قوله والشريك ينفي وجوب
الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود المصروف التي تقرر
الاشارة الى وحدته التي هي بديهية حدسية يدل على نفي الشريك
في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود
من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول لزم
تحقق الكثير بلا واحد وهو بكل تقدير الثاني مردود ان لا اقتضاء
احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا

لاقتضاء فان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اى الى
اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضى الوحدة
لم يكن شريكا وهو الملك وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا
لان يكون تعين الذات الموجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل
فى تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس فى الممكن اقتضاء باعتبار
ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود لحقيقة
يقتضى الوحدة ونفى الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذى
هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور
فى محوضته المعنى الواحد المتعدد لتساوى مراتب الاعداد فوق الواحد
فى العددية فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له فى محوضته
المعنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجود بلا شريك
ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرة و
تعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو
موجود وهو الملك اذ لا تحقق بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا
بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة فى الواجب الوجود من لوازم
نفى الكثرة فى غيره ونفى الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان لا يقتضى عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل
فى ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود محتاج فى التحقق الى الوجود فيعود

اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض
يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو الملك
وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد حقيقة
الوجود اى الوجود الحقيقى الذى هو باعتباره يحقق الموجودات وهو
الذى يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا
المعنى من الشمس هندى فان الوجود الحقيقى الذى باعتباره يكون
الموجودات محققة هو شمس عالم العقول والنفوس بل نور السموات
والارض وهو فى غاية الظهور وبه ظهور كل شئ وادراك كل ذى ادراك
وكك وحدته بحسب الحقيقة لا عند كل من له وجدان صحيح وقريحة
تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذى
بابرانها صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة فى الكتب
فمنها الدليلان المذكوران فى الشروح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب
والا فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الهوية الواجبة او معللا
بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لاستلزام احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج
فى التعين يقتضى الاحتياج فى الوجود اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد
انتهى اقول المراد بالهوية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب
هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقى ليس زائدا على
حقيقة الواجب لا فى العقل ولا فى الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود

الانتزاعي والوجه الممكن بديهي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود
الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر
واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي دليلها
صح بالبديهة والاقسام الثلثة الباقية مستلزم للخلف فاندفع ما اورده الشارح
تابعا لاختار الشيخ الدين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
فان قوله الهوية الواجبية اريد بها في اول شق التردد مفهومها وفي الاخير
ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الهوية الواجبية
فلا نقدر ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا تعدد وكون قوله
وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور انتهى
اقول ذلك الاندفاع لانه تقرر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة
الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي
وتقرر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يجتمع بوحدته عند الاعتبار
الموجودات وما يوجد باعتباره وعند الاعتبار وحدة الوجود الانتزاعي
فعلى هذا نقول مراد المستدل بالدليل من قوله الهوية الواجبية الوجود
الحقيقي الذي تقرر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي دليلها مبين بالبديهة والدلالة ان

مستلزمة للخلف واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لانه لا انفصال بين
ذات الواجب ومفهومه لانا نقول نحن يكون شقا خامسا نختاره في الدليل
فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في التردد الوجود الحقيقي الذي هو
عين حقيقة لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات
ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته
موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم ح خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير منفك فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستناد
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول
خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الواجب

الذى هو الوجود الحقيقى الذى هو الوجود المتأكد الذى يكون الواجب به
موجودا والتعين الذى يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى
الثانى جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق
التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا
وعلى الاول يلزم احد من الامتناع المذكورة بعضها مستلزم للخلط
وبعضها مخ فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغائر للموقوف عليه لان
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود والتعين انتهى اقول
ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الحقيقى
المتأكد الذى يحقق الواجب باعتباره ولا شبهة فى تحققه فى الخارج
لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع
الثانى لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون
الوجود الحقيقى يحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه
على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل
ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين مختاران

لا لزوم

لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله لان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين فلا ثم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد
بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله
لان التعين المعين لازم غير مختلف فلا ثم لكن لزوم احد التعينين
لا ينافى التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول
وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء فى انه
اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما
عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو المطلوب وذلك يكفى فى اتمام الدليل
ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم فى
اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه ثم يرد على الدليل
المذكور انه لا حاجة فى تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون
التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل
يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون
التعين المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هى
ذلك التعين المعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة
امرا مستقلا لا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل
من اللزوم والتلازم فى اتمام ذلك الدليل ولا خفاء فى توجيه نظير
الايراد الذى اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه

ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن الماهية
وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حله مني مذهب التنبيهات عليه
في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب
الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء المعين فلا يوجد في غيره
واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود
فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب
الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود
فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فقارنه واجب الوجود لما هو بعينه اما ان تكون
امر الذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان
لذاته اي لذاته واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين
بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير
الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه سبب
فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم
ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية

انسانا فيكون انسانا غير واجب الوجود ثم لا يخلو اما ان يكون بعد ثبوت
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون هذا المعنى
حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتحققها وان كانت له
حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه
ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان المسبب يجب حقه فان
الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود
بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك
الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن
تواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم
يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل انه
واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لا حق له وقد فرضنا ماهيته لذلك الشيء
حق فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بعينها
ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها او لشيء آخر
وهو يخ ان يكون لذات الماهية فان الطبع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان
يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا يخ نقول ان كل ما له ماهية غير
الانية فهو معلول فذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية
التي هي خارجة من الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما
ان يلزم الماهية لانها ماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء آخر

وسنى قولنا اللازم لتابع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كان الامر
يتبع الهوية ويلزمها بنفسها فيكون الماهية قد تبعت فى وجودها وجودا كان
متبوعها موجودا بالذات فيه فيكون الهوية موجودة بذاتها قبل وجودها
هف فبقى ان يكون الوجود لها من علة وكل ذى علة هو معلول وسائر
الاشياء غير الواجب فلها هويات وتلك الهويات هى التى بانفسها ممكنة
الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا علة وذوات الهوية
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التى لها هويات فانها ممكنة يوجبه ثم
ثم من البراهين التى ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حصله ان الواجب
ما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما مقصور
عليه لذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة واجب الوجود
لاجلها هى هذا المعنى المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لنفسه هذا
فلا يمكن ان يوجد بغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة المعين لهذا
المعنى لا من ذاتها بل من غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من
غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود
الواحد فقط وكيف يكون الهوية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان
بالمعنى فانما يختلفان لشئ عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود

الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فيها اذا غاير لنفسه
فاذا لا يكون له مشارك فى معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان
الفصول وما يجرى مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى من هوية معناه
بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان لنا ان نقول ليس شرط ما يتحقق
الحيوان فى ان له معنى الحيوان وحقيقته بل فى ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعلوم هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج
اليه فى ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل فى
هوية ما هو كالجنس والحال فيما يقع به الاختلاف غير فصل فى جميع هذا
الظهر فتبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له قال
بهمنيار فى كتابه فالموجود الذى لا سبب له لا يصح ان يكثر لانه لو كان
كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى هام فاما
ان يختص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان هوية الجنس
ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما بالفصل والعرض لا يفيد هوية
النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث هوية الجنس او النوع الموجود فعرض
دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد هوية الجنس والعرض
يفيد هوية النوع فالموجود الذى لا سبب له ان فرض له جنس وفصل
او هوية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض
يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا لاثنين من هذا
ان الموجود الذى لا سبب له والموجود الذى هويته انيته لا يتكثر بالفصول

والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بذاته وقال في الالهيات ان واجب
الوجود لذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولو ورد ما مر على وجه مختصر
وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته
وكان شرطا فيه ان يكون مثلا لم يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب
الوجود بذاته الا اذا كان بسبب ما صلوا كان واجب الوجود بذاته

واجب الوجود لغيره تمت

هذه الرسالة الوجيزة في
شهر ربيع الاول
سنة ١٢٨٥

فقد العبد الفقير المحتاج الى رحمة الله الجليل عبد الغني الكاندهلوي نائب خليل
غفر الله له ولوالديه ولكل من قرأ الفاتحة عليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الواحد القديم الذي خلق الخلايق واهم الخفيق وبين
دقايق الخير والشر وخصص من بينهم نوع الانسان بانيته لتكريم وصله
بتعليم البيان بفضله الاشمل وكرمه الابهر وعلم ادم الاسماء كلها
بكمال الجود وغاية الاحسان وامر الملائكة بالسجود له واوجبه
على الاعيان تفضيلا وتعظيما لابي البشر القادر العليم البادي
بديع الاشكال وغرايب الصور وواهب العقل ومفيض القوى
والقدر العادل الحكيم الذي انعم ما انعم لفوايد ظهرة لمن تامل
واعتبر ولغرض العبادة والمعرفة بصايب الراى وثاقب النظر وبعث
الرسل وانزل الكتب لتاكد الحجة على المكلف وتقرر الدعوة الى نعيم
الجنة والتحذير عن اليم العقوبة وجهنم نار سقر وعين لهم الاوصيا
لحفظ ما شرعوا وبيان ما اجملوا من الحكمة تاخر صلوات الله
عليهم اجمعين وعلى سائر المعصومين ما اضاء الشمس وانار القمر
خصوصا على محمد خاتم النبيين والهه الطيبين الطاهرين شفعاء

يوم الحشر اما بعد فيقول العبد المفتقر الاسفر الى الملك الفرق
الاكبر المتمسك بعرى النبوة صلى الله عليه واله بالعترة الطاهرة والكتاب
الانور خضر بن محمد بن علي الرازي الجبلرودي سنة دون المقر المجاور
بالغبري حرم مولاه ولي الله الاعظم قالع باب خيبر اصلح الله المجاور
المنان حاله ونور بانوار حقايق العرفان باله بالنبوة الاطيب
واله الاطهر هذا كتاب مفتاح الغرر لفتح الباب الحادي عشر
والاطلاع على انواع انوار حدايقه والكشف عن اسرار ابكار غرايبه
واصناف الزهر منتزعا لحياض رياضه بزلال البيان الواضح
الكافي كاء المطر ومزينا لفصول اشجاره المثمرة بثمار السعادة
باصنافه فوايد كالغرايد المزيد العلو ونمو القدر مختصر شرحنا الكبير
المسمى بجامع الدرر لانطوائه على خلاصة مباحث كلامية شريفة
وزيد نكت حكمية لطيفة واجوبة مستهمة من خالفنا ومن كفر
اعتراضا كانت على دلتنا او اثباتا بالمعتقدة المنكر والله اسال
ان يجعلها نافعين للرشدين وذخرا الى يوم الفزع الاكبر بكرمه
وكرامة السادة الاربعة عشر عليهم سلام الله كنسيم الصبا في
السحر ما هطل سحاب الرحمة وانهمر ودام دولة الامام الحجة
القائم المنتظر وظلال رافته علينا فاب عنا او ظهر عجل الله فرجه
ونصره على الاعداء وبه عليهم انتصر وعلى اعدائهم وظالميهم لعائن
اللاعنين من الاولين والاخرين عدد الحصى واوراق الشجر الحمد

ثوب السلامة ولم يتنشروا ندموا في القيامة على ما فعلوا ولم ينفعهم
الندامة ولم يغتفر قال الشيخ العلامة الاعرف الاشهر جمال الملة و
الدين حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
الباب الحادي عشر وهو المحقق بالابواب العشرة التي في الفروع والذوات
واصلها مصباح المتهجد في العبادات بطريق اهل بيت النبوة صلعم
الذي هو المذهب المعتبر فيما يجب على العامة المكلفين حينا دون
الكفاية من معرفة اصول الدين فالواجب ههنا ما يكون جهله سببا
لاستحقاق العقاب وتعريفه انه مدخل في حصول الثواب وتغيره
بما اذا فعل الانسان استحق لفعله المدح والثواب واذا تركه
استحق الذم والعقاب خارج عن طريق الثواب لان ذلك تغيير
للفعل الواجب والكلام في المعرفة هي ليست فعلا بل انفعال او كيف
وكذا الواجب على العين ههنا ما يجب على كل مكلف معرفته بعينه
ولا يكفي عرفان البعض من عرفان غيره والواجب على الكفاية بخلافه
لانه اذا فعله البعض لم يسقط على الباقي او سقط والكلف هو بلوغ
العاقل والمعرفة ان كانت تصورا وهو حصول صورة الشيء في النفس
مجردا عن الحكم او ادراك صورة الحاصلة فيها لكن وجب ان يكون
مطابقا للامر نفسه وان كانت تصديقا وهو الحكم على الشيء ايجابا
او سلبا اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وجب ان
يكون جازما ثابتا مطابقا للواقع لان المعتبر في الاصول هو اليقين

واذا انتفى الجزم كان التصديق ظنا واذا انتفى الثبات كان تقليدا واذا
ان انتفى المطابقة كان جهلا مركبا والاصول في الاصل جمع اصل وهو
ما يبنى عليه غيره والدين هو الجزاء ومنه كما تدين تدان وانما سميت
شريعة الرسول صلى الله عليه وآله المدينا لاشتمالها على ترتب الجزاء
على الاعمال كالحدود في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة
ومتممة الامور الخمسة التي هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة
والمعاد ولعل الكلام الذي عمدته بيان هذه الامور باصول الدين
لان عمدة الشريعة الكتاب والسنة وهما موقوفان عليها باعتبار
الحصول والبقاء وذلك لان ثبوتهما موقوف على ثبوت قادر
حكيم عليم منزل الكتب ومرسل الرسل للدعوة الى دار الجزاء وبقاؤهما
موقوف على وجود امام معصوم حافظ لهما عن التغير والتبديل
ثم اعلم انه اجمع العلماء المتصفون باليقين من الطائفة المحقين
كافة على وجوب معرفته تعالى من انه موجود واجب لذاته وصفاته الثبوتية
كاتصافه بالعلم والقدرة وصفاته السلبية كنفي الجسمية عنه و
العرضية وما يعرض عليه وما يمتنع من الافعال الحسنة والقبيحة
وهذا اشارة الى وجوب العدل بخلاف من لا يفيد فانه اشارة
الى الصفات الثبوتية والسلبية لذكر العدل والحكمة دونهما
والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد المجرد ومتعلق المعرفة
اي اجمعوا على وجوب معرفة هذه الامور حاصلة بالدليل الذي هو

ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عقليا كان او نقليا لكن مع دليل ضابطة
وهو ان كل ما يتوقف عليه ثبوت النقل لا يجوز اثباته بالنقل كالنبوة
وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل
كالمادة فهو المكلف الذي لا اول ولا علة وما عدا هذين يجوز اثباته
بهما كالوحدانية ولا يكفي المعرفة الحاصلة بالتقليد الذي سبق
تفسيره وكيف لا وقد نطق القرآن المجيد بذم اهل التقليد في
مواضع والذم انما يكون على ترك الواجب او فعل ليس بجائز
وانما خصصنا العلماء بعلماء الطائفة المحقة اعني الامامية الاثنا
عشرية لان الاشاعرة لا يقولون بامتناع شيء عليه تعالى حتى انهم
جوزوا عليه تعالى ان يدخل جميع الانبياء والمقربين في النار ويخصص
نعيم الجنان بالكفار وينسبون اليه جميع الافعال الواقعة منه
كانت او قبيحة ويعتبرون التقليد ولا يجعلون الامة من اصول
الدين والكلام في الاصول وتفسير الاجماع ههنا باتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله صحيح ان تصدر اهل
الحل والعقد المجتهدين من علماء اهل البيت خاصة ولما لا
حمل على ما يعم العامة ايضا كما فعله البعض فغير صحيح لما ذكرنا فان
قلت المعارف المذكورة قد يكون تصورية وقد يكون تصديقية
والدليل انما يجب به التصديق فلم خص بالذكر بلا انضمام
التعريف الذي هو كاسب التصور اليها ولم يذكر لفظ يعم الكاسبين

كالتعريف ذلك تنبيه على ان المقصد الاصلي المعارف التصديقية
دون التصورية فان مقاصد العلوم المدونة تسمى مسائلها التي
ادراكاتها تصديقات فالمقصود في تلك العلوم هو الادراكات
التصديقية واما الادراكات التصورية فانما تطلب فيها لكونها
مبادي او وسائلا الى التصديقات هذا واذا وجب معرفة هذه
الامور باجماع اهل الحق واجماعهم حجة علينا لامتناع خروج
الحق عن اهله ودخول المعصوم في غيره فلا بد من ذكر ما لا يمكن
ولا يجوز جهله على احد من المسلمين من الاصول الخمسة وادلتها
ومن جهل شيئا منه جهلا بسيطا بان لا يتصور اصلا او جهلا
مركبا بان يعتقد خلافه خرج عن ربقة المؤمنين وهو الايمان
الجامع بينهم كالربقة الحقيقة التي هي الحبل الجامع للبهم المربوطة
فيه وذلك لان الايمان هو التصديق القلبي واللساني بكل
ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وعلم مجيئه به بطريق تواتري
والجاهل بما استوجبه لا بسيطا او مركبا ليس مصدقا بذلك لان
لما غير متصور له فلا يمكن التصديق به لان التصديق فرع
التصور واما مصدق بنقيضه والمقلد لا يكفي الاجماع
واذا خرج عن ربقة المؤمنين صار مذموما واستحق العقاب
الدائم من مالك يوم الدين لان استحقاق الثواب موقوف على
الايمان فمن لا ايمان له لا يستحق الثواب في وقت فيكون مستحقا

العقاب دائما اذ لا مانع لها بالنسبة الى المكلف واعلم ان وجوب
معرفة الاصول المذكورة بالدليل لا يوجب معرفة خصوصيات البيانات
المذكورة في هذا الباب اذ الدليل اعم منها ولا دلالة للعام على
الخاص باحدى الدلالات الثلث فباي وجه استدل به على ذلك
كفى سواء عبّر منه بعبارة عربية او عجمية او غيرها وان وجوب
النظر والاستدلال عند اهل الحق عقلي لا سمعي بوجهين احدهما
ان المعرفة المنعم واجبة عقلا لا يمكن شكره ويندفع الضرر
المظنون به وهي متوقفة على النظر ولا يتم الا به وما يتوقف
الواجب المطلق عليه ولا يتم الا به فهو واجب كوجوبه اذا كان
مقدورا اما توقف المعرفة على النظر وعدم حصولها الا بنظر
مركوز في الفطرة ولذا نرى كل عاقل في كل زمان ومكان اذا عن
له ما يجهله فزع الى النظر ولو كان هناك طريق اخر لانتفع من بعضهم
الفزع اليه وما يذكر من الالهام والتصفية وغيرهما فتوقفه عليه
ايضا صحيحها من فاسدها واما وجوب مقدمة الواجب المطلق
فلان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن متضيا
لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم
التكليف به حال عدمها وهو محال وعدم وجوب المقدمة ولو لم يكن
يوجب عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال والتكليف بالمحال
محال لان صدوره عن الفاعل ممتنع وكل ما هو كذلك فهو لا يطلب

وعلى

وعلى تقدير جواز الطلب فهو غير واقع لانه ممتنع لذاته وفاقا ويلزم وقوعه
على تقدير ان لا يكون المقدمة واجبة لوقوع وجوب معرفته تعالى
وفاقا الثاني ان وجوب النظر لو كان شرعيا لزم انتفاء كونه شرعيا وكل
ما يلزم انتفائه على تقدير ثبوته فهو محال بالضرورة بيان الملازمة
ان وجوبه لو كان شرعيا لتوقف على ثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف
على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه وثبوت دلالة
المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة والنظر في المعجزة
يتوقف على مقدمات نفتقر الى انظار دقيقة فهو مشقة لا يتكلفه
العاقل اذا خلي وطبعه وانما يتكلفه اذا علم انه يلزم بتركه قصد
مطلقا فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر
فلزم الدور ولزم منه انتفاء كونه شرعيا فيكون عقليا وهو المطلوب
فان قيل يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر في المعجزة
فيعرف صدق الرسول ولئن سلمنا ان النظر متوقف على وجوب النظر
لكنه لا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف للغافل عن وجوب التكليف
عليه وهو جائز ولئن سلمنا ذلك فهو مشترك الالزام اذ المكلف
لا ينظر في معرفته ثم ما لم يعلم وجوبه عقلا ولا يعلم وجوبه عقلا ما لم
ينظر فلزم الدور قلنا جواز النظر في المعجزة من غير معرفة وجوبه
لا يفيد لان النظر اذا كان جائزا كانت المعرفة المتوقفة عليه ايضا جائزة
لا واجبة لانه اذا كان وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب المقدمة

كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدم وجوب الشيء بحكم عكس النقيض
هذا خلف وتكليف الغافل الجاهل بوجه الطلب غير جائز لان الايمان
بالمكلف به لا يتصور بدون القصد اليه على وجه الامتثال والغافل
عنه يمتنع قصد الامتثال ومجرد صدور الفعل لا يكفي بل لا بد مع
ذلك ان يكون من جهة الامتثال ولا يحصل ذلك الا بالنية ولانية
الا بعد المعرفة وعلى تقدير جواز تكليف الغافل فهو غير واقع
اذ التكليف بما لا يطاق غير واقع وليس الالزام مشتركا لان
وجوب النظر وان كان نظريا لكنه من النظريات الجلية التي تنتهي
نظرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به دفع
الضرر فهو واجب فهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن
منهما الى النتيجة انسياق طبيعي فهو واضح يجري مجرى المضروريات
فلا دور بالحقيقة ضرورة وقد رتبت هذا الباب الحادي عشر
باعتبار الامور السبعة التي اجمعوا على وجوب معرفتها على فصول
سبعة على ترتيبها الاول في اثبات واجب الوجود الثاني في صفات
الثبوتية الثالث في صفات السلبية الرابع في العدل الخامس في
النبوة السادس في الامامة السابع في المعاد فان قلت الترتيب
في اللغة جعل كل شيء في مرتبة فلا يتم كون فصول هذا الباب
مرتبة الا اذا بين وجه تقديم كل فصل على ما بعده قلت الباب
في اثبات واجب الوجود ثم صفاته وافعاله وصفاته على ضربين

ثبوتي وسلبي وافعاله على نوعين خاص وعام فالخاص على صنفين
خاص بدار الدنيا وخاص بالاخرة والخاص بالدنيا اما باعتبار
تاسيس ما يحتاج اليه او باعتبار حفظه ولا شك ان ذات الشيء
ووجوده مقدم على صفاته وافعاله فيقدم بيانه على بيانها و
منشأ الافعال هو الصفات فيتقدم عليها والصفات الثبوتية
اشرف من السلبية واليق بالاولية وشرف عموم الفعل العام
يقتضي تقدمه على الخاص وتقدم الاولى مقتضي لتقدم الفعل
المخصوص بها على المخصوص بالاخرى وتاسيس الشيء مقدم على
حفظه فالمباحث المتعلقة بها اذا كانت على ترتيبها يحسب المتقدم
والمتاخر كانت مرتبة والا فلا والفصول المذكورة ههنا على ترتيبها
فتكون مرتبة الفصل الاول من فصول الباب في اثبات واجب الوجود
تقدمه وهو موقوف على معرفة مفهومه لان اثبات الشيء كيفيه فرع
تصوره وهو انما يتم غاية الايضاح بعد معرفة ما يليه وعلى معرفة
مفهوم الممكن ايضا كما يظهر ذلك من بيانه وذكر الممتنع لاستيفاء
الاقسام فنقول قبل الشروع في المقصد كل معقول على الاطلاق
اذا نسب اليه الوجود والعدم لا يخرج من اقسام ثلثة اما ان يكون
واجب الوجود في الخارج لذاته ان كان مقتضيا للوجود واما ان
يكون ممكن الوجود في الخارج لذاته ان لم يكن مقتضيا للشيء من
الوجود والعدم واما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج لذاته ان كان

مقتضيا للعدم وقيد لذاته في الواجب لاخراج الواجب الممكن بالغير و
في الممتنع لاخراج الممتنع بالغير وفي الممكن لادراج القسمين ويعلم
ان هذه القسمة حقيقية فيه وتحقيق ذلك ان الممكن كما لا يقتضي
احد طرفي الوجود والعدم كذا لا يقتضي اولية احدهما بالنظر على
ذاته لان احد الطرفين لو كان اولى به لذاته فان لم يمكن طرفا ان
الطرف الاخر لزم انقلاب الممكن واجبا او ممتنعا وان امكن فان
كان لا بسبب لزم امكان ترجيح المرجوح بلا سبب وامكان الحادث
صح وان كان بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
سببا لان السبب يفيد الاولية قطعا وان صار اولى به وتحقق
لزم مرجحية الطرف الاولى به لذاته فيزول بالغير ما هو بالذات
وهو محال فلا بد لاولية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ومع المرجح يجب
ترجيح احد الطرفين دفعا للتسلسل فيصير الممكن واجبا بالغير ان كان
المرجح وجود علته او ممتنعا بالغير ان كان عدمها ولا منافاة بين
الامكان الذي هو ذاتي له لا غير وبين الوجوب والامتناع بالغير
بين اذا تقرر ذلك فاعلم انه لا نزاع ولا شك في ان هنا موجودا بالنظر
فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مرجح موجود
يوجده لما عرفت ان وجود الممكن من غيره ولا استحالة تاثير
المعدوم في الموجود بالضرورة فان كان الموجد واجبا لذاته
فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر الى موجد اخر فان كان

موجده

موجده هو الممكن الاول دار وهو اي الدور الذي يتوقف الشيء
على ما يتوقف عليه بلا واسطة وهو المراد بالدور الصريح والدور
بمرتبة او بواسطة هو المعنى بالدور المضمر وبمراتب يعرف بالنظر
والتنبيه عليه ان ضرورة العقل قاضية بتقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو كان
اثره مؤثرا فيه لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين لانه سابق
على سابقه ولو كان مؤثرا في مؤثره لزم تقدمه على نفسه
بمراتب تزيد على مرتبة الدور بواحد فان كان الدور بمرتبتين
فالتقدم بثلث مراتب فان كان الدور بثلث كان التقدم باربع
وهكذا او تقدم الشيء على نفسه ووجوده قبل وجوده ضروري
البطلان وان كان موجده ممكنا اخر غير الاول ولم ينته الى
الواجب ولا يعود الى الاول تسلسل وهو اي التسلسل
اللازم ههنا هو ترتب امور غير متناهية بط ايضا اذ لو جاز
لجاز وجود جملة غير متناهية فنفصل منها احاد متناهية كثيرة
وجملة اخرى كذلك ولم ينفصل منها الاحاد فالجملتان في حد انفسهما
اما ان يكون بحيث لو طبقتها مطبق لانطبقتا او لا فان كان
الاول كان الشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال وان كان الثاني
انقطعت الناقصة ضرورة ان الناقصة اذا كانت بحيث اذا طبقت
اجزاؤها من المبدا على الترتيب على اجزاء الزائدة من المبدا على

الترتيب لم ينطبق الى غير النهاية وكان في الزايدة ما لو اريد تطبيق
فرد من الناقصة عليه لم يوجد ذلك الفرد من الناقصة وهذه الملازمة
ضرورية فينقطع الناقصة ويلزم من انقطاعها وتناهيها انقطاع
الزايدة وتناهيها لانها ما زادت عليها الا بمقدار متناه والزايدة
على المتناهي بمقدار متناه متناه ضرورة والتناهي على تقدير الانقطاع
مح فكذا ما يستلزمه وهذا التقرير احسن مما ذكر من التطبيق فافهم
واذا بطل اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى الواجب بقسميه بطل
عدم الانتهاء اليه فينتهي اليه ويثبت المطلوب على تقدير ثبوت
التسلسل فالمطلوب الذي هو اثبات واجب الوجود ثابت لان جميع اجزاء
تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات الذاهبة الى غير النهاية يكون
ممكنة بالضرورة لانها اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل
لافتقارها الى كل واحد من الاحاد وامتناع افتقار الواجب فتعين
الثاني اي يكون جميع الاحاد ممكنة بالضرورة فتشترك في امتناع
الوجود بذاتها مع كل واحد من احادها وقد وجدت فلا بد لها من موجد
خارج عنها بالضرورة كما لا بد لكل واحد من الاحاد والا لزم تقدم
الشيء على نفسه سواء كان جميعها او جزئها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه ح لو لم يكن خارجا عنها وليس جميعها كان الى جزئها فيكون مؤثرا
في نفسه وفي علله لانها من جملتها واذا كان الموجد للجميع خارجا
فيكون واجبا بالضرورة لاستناد الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجب

بالذات

بالذات لا غير وهو المطلوب وفي بعض النسخ هكذا وهو باطل لان باسقاط
الواو العاطفة وهو اشارة الى ابطال التسلسل على وجه يستلزم وجود
الواجب الذي هو المطلوب بالذات وتقريره ان التسلسل باطل لان تحققه
لازم على تقدير وجوده لانه ح يمكن ان يوجد جميع الممكنات بسلسلة
واحدة غير متناهية ويلزم منه انقطاعها بالواجب وتناهيها
والتناهي على فرض اللاتناهي مح فكذا ما يستلزمه بيان ذلك ان جميع
احاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات يكون ممكنة بالضرورة
لاحتياجها الى كل واحد من احادها فيشترك جميع الاحاد مع
كل واحد في امتناع الوجود بذاتها وقد وجدت فلا بد لها من
موجد مغاير فاما ان يكون الموجد جزئها او امرا خارجا عنها
لا جائز ان يكون جزءها لوجهين احدهما انه لو كان بعض احادها
كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في المجموع الممكن لجميع
احاده لا بد ان يؤثر في كل واحد من احاده من جملة الاحاد نفسه
وعلله غير المتناهية اذ لو لم يؤثر في بعض المجموع لا يكون هو
وحده مؤثرا فيه بل مع ذلك البعض هف الثاني ان المجموع له
علة تامة بالضرورة لامتناع ان يوجد المعلول ولا يوجد له فاعل
بجميع جهات التاثير وكل جزء فرض من المجموع ليس له علة تامة
للمجموع اذ الجملة لا يوجب به وحده وهو ظ والعلة التامة يجب
ان يجب بها المعلول لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فتعين

احتياجها الى مؤثر خارج عنها فيكون واجبا اذ لو كان ممكنا لاحتاج
الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدم
وتقدم علة عليها ولا بد ان يكون علة المؤثر من الاجزاء والا لم يكن
علة للمجموع والمفروض خلافه ولا يمكن ان يكون علة الاجزاء المتوسطة
لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد فتعين ان يكون علة الواحد
وهو المبدأ وينقطع به السلسلة وهو المطلوب وهذا التوجيه وجيه
الا ان قواعد العقايد وكشف الفوايد يؤيدان النسخة الاولى
وكذا ظاهر الكلام ههنا وتقريره بعض هنا غير مناسب للحق لانه
ابطل الخارج المطلق الى الثبوت وههنا برهانان لا يتوقفان على
ابطال الدور والتسلسل احدهما انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود
لم يكن شيء من الممكنات وجود اصلا والتالي باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الموجود اما ان يكون كله ممكنا لانحصار
الموجود في الواجب والممكن والممكن ليس له وجود فظ الى ذاته
لما تقدم واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره منه وجود لاستحالة
تاثير المعدوم في الموجود ضرورة فلا بد من موجد واجب الوجود
ليحصل وجود الممكنات منه وهو المطلوب الثاني ان الممكن موجود ضرورة
فلا بد له من مؤثر تام كاف في وجوده ووجوده اذ لا شيء من الممكنات
بمؤثر تام لان تاثير الممكن في الغير موقوف على وجوده ووجوده
من غيره فتاثيره في غيره من غيره ولا يلزم منه قدم الحادث الزمني

لان

لان الواجب تعالى مختار ولا منافاة بين القول بان العبد فاعل لافعاله
الاختيارية لان المراد منه كون العبد مباشرا مؤثرا في الفعل لا كونه
مؤثرا تاما ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم **الفصل الثاني**
الفصول السبعة للباب في صفاته الثبوتية وهي ثمان الاول انه تعالى
قادر مختار وجه ترتيب الفصول قد تقدم واما وجه تقديم صفة
القدرة والعلم على بقية الصفات الثبوتية فلانهما اصلان لها
كما سيظهر انشاء الله تعالى والاصل متقدم وتقديم القدرة على العلم
لكونها اصلا بالنسبة اليه متضمنة هي له فان القدرة مستقلة على
الداعي وهو العلم المصلحة الايجاد او الترك وقال بعضهم وابتداء
بكونه تعالى قادرا لاستدعاء الصنع القدرة وهو غير تام لان الصنع
ان اراد به الفعل مطلقا فهو من حيث هو انما يدل على الصانع بمعنى
الفاعل لا غير والفاعل اعم من القادر والموجب فلا يقتضي خصوصية
احدهما نعم اذا اعتبر صدوره له مع التقدم اي قدم المؤثر واختلافه
دل على القادر كما اذا اعتبر احكامه دل على العالم ولو اعتبر تخصيصه
دل على المريد مثلا وان اراد بالصنع الفعل المسبوق بالعدم فهو دال
على القادر لا مطلقا بل بملاحظة العدم لكن اعتبار كون الاثر مسبوقا بالعدم مع اعتبار كون المؤثر قديما ليس اولى من اعتبار
كونه محكما او مخصصا او غيرهما من الاعتبارات فتامل واعلم ان كل
مؤثر اما ان يكون قادرا به مختارا او موجبا بالذات لانه اما ان يكون

اثره تابعا للقصد والداعي وهو القادر والا وهو الواجب وبعبارة
اخرى كل مؤثر اما ان يصدر عنه الاثر مع امكان ان لا يصدر او مع
امتناع ان لا يصدر الاول قادر والثاني موجب والواجب تعالى قادر
مختار لان العالم الذي هو عبارة عما سواه من الموجودات محدث
بمعنى ان عدمه متقدم على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتأخر
فيه مع المتقدم دفعة وكل محدث فموجده قادر فموجد العالم قادر
مختار وتفصيل الدليل ان نقول العالم محدث بوجهين الاول ان كل
ما سوى الله من الموجودات ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الله
من الموجودات محدث اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان
الممكن محتاج الى موجد يوجده فايجاد الموجد اما ان يكون حال
وجود الممكن او حال لا وجوده والاول محال لاستلزامه تحصيل الحاصل
وايجاد الموجد فثبت الثاني فلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو
المعنى الحدوث وهذا الوجه يدل على حدوث جميع الجواهر مجردة
او غير مجردة منقسمة او غير منقسمة وجميع الاعراض بالذات
الثاني ان كل ما سوى الواجب الذي هو العالم اما جسم او جسماني
عند اكثر المتكلمين لانتفاء المجرد عندهم وكل جسم وجسماني محدث
اما الجسم وغير العرض من الجسماني اعني الجواهر الفرد والخط والسطح
الجوهريين فظاهر لان كل جسم فلكيا كان او عنصريا فانه لا ينفك
عن الحوادث اعني الحركة والسكون وكذا غير العرض من الجسماني

على تقدير وجوده وهو ظ لكونهما متحيزين وعدم انفكاك
المتحيز عنهما وهما اي الحركة والسكون حادثان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول الاول للجسم في مكان بعد
حصوله في مكان اخر والمراد بالمكان هو البعد الذي ينقدر فيه بعد
الجسم والحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة من حيث هو بالقوة و
السكون في الاين هو حفظ النسب الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات
الوضع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وغير الاين من المقولات
التي تقع فيها الحركة من الكم والكيف والوضع حفظ النوع الحاصل
بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكمية فلا ينمو ولا يذبل
ولا يتخلخل ولا يتكاثف في الكيفية فلا يشتد ولا يضعف وفي
الوضع فلا يبدل على حسب الاشياء الخارجية عنه على الاتصال
غير القار فالحركة مسبوقة بالمكان الاول والحصول فيه او بالقوة
والسكون بالنسب او النوع او حفظ الشيء فرع حصوله فثبت ان
كل جسم وجسماني غير العرض لا ينفكان عن المحدث وما لا ينفك
عن الحوادث فهو محدث بالضرورة والا لزم قدم المحدث فكل جسم
وجسماني غير العرض محدث واما العرض فلانه تابع للجوهر ويستحيل
قيامه لا به فلزم حدوثه من حدوثه فاذا كان العالم محدثا فيكون
المؤثر فيه وهو الله تعالى قادر مختار لانه لو كان موجبا لكان اما موجب
بالذات او بشرط قديم او حادث والاقسام باطلة باسرها اما الاول

فلانه لو كان موجبا لذاته لم يتخلف اثره عنه بالضرورة والا لزم الترجيح
من غير مرجح او ان لا يكون العلة التامة علة التامة لانه لو كان تخلف
اثره عنه فان لم يتوقف على غير ما فرض مؤثرا لزم الاول وان
توقف لزم الثاني وان لم يتخلف اثره عنه فيلزم لما قدم العالم نظرا
الى قدمه تعالى او حدوث الله تعالى نظرا الى حدوث العالم وهما اي قدم
العالم الذي ثبت حدوثه او حدوث الله تعالى القديم باطلان بالضرورة
وكذا ان كان موجبا بشرط قديم لان عند حصول العلة وشرطها
يجب المعلول ولو كان موجبا بشرط حادث لزم قدم الحادث او التسلسل
واللازم بقسميه باطلان فكذا الملزوم اما الملازمة فان
الحادث لو كان شرطا لكان الواجب مؤثرا فيه بذاته او بشرط قديم
او حادث فان كان الاول او الثاني لزم الاول وان كان الثالث
نقلنا الكلام اليه وقلنا كما قلنا في الاول وهكذا لزوم قدم الحادث
والتسلسل وتقول ايضا الواجب تعالى لو كان موجبا بالذات لزم عدمه تعالى
بعدم اي موجود فرض واللازم باطل لان وكذا الملزوم واذا
لم يكن موجبا بالذات كان قادرا لانحصار الفاعل فيهما لما ذكرنا
بيان الملازمة ان عدم ذلك الموجود لا يجوز ان يكون لذاته والا
لما وجد فيكون اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدمها
كالكلام فيه وهكذا حتى ينتهي الى الواجب الذي هو المبدء الاول
لان الموجودات باثرها ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فذاته

عن

عن ذلك علوا كبيرا واذا عرفت انه قادر مختار فاعلم ان قدرته قدرة
كاملة لا نسبة بينها وبين قدرة المخلوقات وذلك لان قدرة المخلوقات
مع انها مستمرة لا يتعلق الا ببعض الممكنات وهو قدرته يتعلق
بجميع المقدورات لان العلة الموجبة الى المؤثر القادر هي الامكان
لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك
بين الممكنات والاشتراك في العلة يستلزم الاشتراك في المعلول
ولان المقتضي لكونه تعالى قادرا هو ذاته ونسبة ذاته في اقتضاء
القادرية الى الجميع بالسوية لانه لو اقتضت قادريته تعالى بالبعض دون
البعض مع تساوي الكل في المقدورية واقتضاء ذاته القادرية لكانت
الى مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح فيكون الواجب في كماله
مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته وهو محال فيكون قدرته علة
شاملة للجميع وهو المطلوب ويبطل بهذا الوجه مخالفة الظلام بالنسبة
الى الفعل البديع والبلخي بالنسبة الى مثل مقدور العبد والجبائيين
بالنسبة الى عين مقدور العبد وشبههم مع الاجوبة مذكورة في
الشرح الثانية من الصفات الثبوتية انه تعالى عالم لانه فعل الافعال
المحكمة المتقنة ذات ترتيب عجيب وتاليف لطيف وذلك ظاهر لمن تامل
في العالم كهيئة الافلاك وحركاتها ووجود الكواكب النيرة العلوية
وانواع النباتات والحيوانات وتشريح الاعضاء وكل من فعل ذلك
المذكور اي الافعال المتقنة فهو عالم بالضرورة لانه فاعل مختار

كما تقدم وكل فاعل قادر مختار عالم لانه لابد له من التصور بما يقصد ايجاده
ولانه تعالى مجرد اي عالم بذاته وليس بجسم ولا جسماني لكونه واجب الوجود
وكل مجرد علم اذ المانع من الادراك المادة وغواشيها وايضا العلم هو
حضور الماهية عند المجرد وانه تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته
وعلمه يتعلق بكل معلوم لانه عالم بالذات ونسبة ذاته الى جميع المعلومات
بالسوية فلو تعلق علمه ببعض دون شيء لزم التخصيص من غير مخصص
او احتياجه تعالى في كماله الى الغير ونقصانه لذاته وهما محالان ولانه تعالى
عالم بذاته لما تقدم وذاته علة لجميع الاشياء بواسطة او بغير واسطة
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بجميع المعلومات فان
قيل ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد العلم بالعلة من حيث هي علة
المعلول يوجب العلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على
العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة وان اريد ان العلم التام
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهو ضروري لا يوجبين احدهما انه يلزم منه
المصادرة على المطلوب وذلك لان العلم التام بالعلة هو العلم بذاتها وبجميع
لوازم ذاتها التي من جملتها معلولاتها فاذا قيل انه عالم بذاته على انه لما كان
معناه انه عالم بذاته وبجميع لوازم ذاته التي من جملتها معلولاته وهو عين
المدعى وقد اخذ في بيان نفسه الثاني انه لو لم يمنع كون الواجب تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان

تلك

تلك المقدمة مستعملة عندهم في سائر المواد فلا يتم بها اصلا لما قلنا الوجه
ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول وهو ضروري اذ لا يشك عاقل
في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء
علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة بالنسبة الى ما يستند اليه واسطة
كالمعلول الاول لزم من علمه بذاته علمه بما يستند اليه ثم اصغر علة تامة
لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا ولما كان الواجب تعالى عالما بالعلل
التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا ولما كان مثل معدومات
حاضرة عند جمع المعلومات كالروح الحاضر عند الواجب الوجود بالذات
كانت ايضا حاضرة الحاضر حد الحاضر حاضر فيكون عالما بالكل وهو
المطلوب وايضا هو عالم بالكل تساوي نسبة جميع المعلومات اليه ولانه حي
وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم فهو يصح ان يعلم كل معلوم واذا صح ان يعلم
كل معلوم يجب لذاته تعالى العلم بكل معلوم لان صفاته تعالى نفسه يستحيل
استنادها الى الغير لاستحالة افتقاره الى غيره والصفات النفسية
متى صحت وجبت لان الذات علة تامة في وجودها والذات موجودة
يجب ان يكون هي ايضا موجودة فان قيل العلم ليس من الصفات النفسية
لان العلم يتجدد كما في صورة يكون المعلوم معدوما ثم يوجد فاذا العلم به
معدوم فاذا وجد تجدد العلم به والصفات النفسانية لا يتجدد قلنا
لا يلزم من عدم المعلوم عدم العلم بل العلم حاصل به سواء كان موجودا
او معدوما لكن حال العدم له اضافة اليه من جهة العدم واضافة اليه

من جهة الوجود معدومة فاذا وجد تجدد لها اضافة اليه من جهة الوجود
والعدمية الاضافة التي كانت من جهة العدم فالمجدد هو الاضافة
لا العلم وهي من جهة الامور الاعتبارية لا صفة حقيقية وهذا الجواب
بعينه جواب عما قيل انه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية على زماننا لانه
لو كان عالما لصار كذلك لكان محل للتغير لان هذا النوع من العلم
يحدث مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل فالمقدم مثله
فتدبر الثالثة من الصفات الثبوتية انه تعالى حي اتفق جمهور العقلاء
على ذلك لانه قادر عالم لما تقدم وكل قادر عالم حي لكون العلم والقدرة
مشروطين بالحيوة وامتناع وجود المشروط بدون الشرط ضروري
فيكون حيا بالضرورة ولكن اختلفوا في معنى الحيوة فقيل هو عدم امتناع
العلم والقدرة يعني صحة العلم والقدرة وشرط اذ الاتصاف
بالفعل فرع صحة الاتصاف وقيل الحيوة صفة ثبوتية زائدة لا يطلق
يصح ان يقدر ويعلم لان اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم
دون غيره من الذوات كالجمادات لا بد له من مخصص وهو الحيوة
هذا مذهب الاشاعرة وهو ركيك جدا لانه لا يلزم من الاحتياج الى
المخصص كون المخصص صفة زائدة لجواز ان يكون خصوصية ذاته
كذلك ومساواة ذاته تعالى لسائر الذوات ثم ولانه يستلزم محالات لان
اختصاص تلك الصفة بذاته تعالى مع مساواته لسائر الذوات كما هو
مذهبهم لا بد له من مخصص غير ذاته ولذلك المخصص من مخصص آخر

وهكذا

وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال قد استدل المص سابقا بالحيوة على العلم
حيث قال انه تعالى حي يصح ان يعلم كل معلوم فالاستدلال بالعلم والقدرة
على الحيوة مستقل على الدور لانا نقول الموقوف على الحيوة كمال العلم
وهو تعلقه لجميع المعلومات والذي يتوقف عليه الحيوة وهو حصول
العلم والقدرة لا كمال العلم فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه
الرابعة من الصفات الثبوتية انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص
الافعال المختلفة بالممكنات كالصور والاشكال بايجادها في وقت
دون وقت اخر مع مساواتها في الاحوال لا بد له من مخصص لئلا
يلزم الجزاف وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل
الاوقات بالسوية ولا العلم المطلق لانه يخصص شيئا بالايجاد وهو
نعم الفعل الاختياري مسبوق بالعلم كما هو مسبوق بالقدرة والقصد
الى الايجاد ولا الحيوة لانها كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الاوقات
فظ ان سائر الصفات لا يصلح لذلك فتعين ان المخصص هو الارادة
مطلقة الشاملة لارادة الفعل التي هي الارادة الخاصة ولارادة ترك
التي هي الكراهة ولذا اكتفى العلماء في اكثر الكتب ببيان الارادة ولم
يتعرض للكراهة ولانه تعالى امر بالطاعات والحسنات ونهى عن الفواحش
المعاصي والسيئات وهما اي الامر والنهي يستلزمان الارادة والكراهة
والاول للاولى والثانية للثانية بالضرورة واعلم ان المسلمين بعد اتفاقهم
على ان الباري موصوف بالارادة المطلقة المرجحة لاحد طرفي الممكن

على الاخر اختلفوا في انها هي هل عين الداعي والصارف او امر زائد عليهما والحق
الاول اي معنى كونه تعالى مريدا للفعل هو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة
الداعي الى ايجاده ومعنى كونه انه كارها هو علمه باشتماله على المفسدة الصارفة
عن ايجاده وذلك لان كل واحد من هذين العلمين يصلح تخصيص
الفعل الممكن بحال دون حال وكل ما يصلح بهذا التخصيص فهو المغني
بالارادة والكراهة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المعين المشتمل
على المصلحة او المفسدة المعينة مختص ومعين له من بين سائر
الافعال وهو ظ واما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة
والكراهية لتخصيص بعض الاشياء بحال دون حال وحيث ان العلم
المذكور صالح لذلك لم يحتج الى اثبات امر زائد الخامسة من
الصفات الثبوتية انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا
في معناه بعد اتفاقهم على انه ليس بآلة جسمانية لدلالة العقل على
استحالتها عليه تعالى فقيل معناه انه تعالى عالم بالمدرك وقيل انه زائد على
العلم كما في حقنا بالحس لانا نجد تفرقة بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا
لها فيكون في حقه تعالى ايضا كذلك والحق الاول لان الثاني قياس الغائب
على الشاهد ومع الفرق لانه في الشاهد يحصل تاثير الحاسة وهي
مستحيلة عليه تعالى والدليل على انه تعالى مدرك بالمعنى الاول انه لا شك
يصلح ان يعلم جميع المعلومات ومن جملتها المدرك فيصح ان يدرك
اي يعلم المدرك بالحس وقد تقدم ان كل ما يصح اتصافه به تعالى فهو متصف

بالفعل وايضا قد ورد القرآن بثبوته له مثل قوله تعالى انه هو السميع البصير
فيجب اثباته له ويكون سميعا بصيرا لا بالآلة بل هي نية السادسة من
الصفات الثبوتية انه تعالى قديم ازلي باق ابدي فالقديم ما لا يكون
وجوده مسبوقا بالغير او بالعدم والازلي ما لا اول وهو اعم من القديم
لصدقه على العدم السابق على الوجود بخلاف القديم المختص بالوجود
والباقي في الاصل وهو مستمر الوجود بمعنى الدائم كالسرمدي
الشامل للازل والابد وما بينهما وهو لا يزال والمراد ههنا بمعنى
ما بقي بزمانين ولا يتقدم ساعة فساعة لذكر الازلي والابدي
معه والابدي ما لا نهاية له وانما اطلقنا باتصافه تعالى بهذه الصفات
الاربع لانه واجب الوجود لذاته والواجب الوجود لذاته يستحيل عليه
العدم مطلقا فيستحيل العدم السابق واللاحق عليه لان كل واحد
منهما الخص منه ونفي العام يستلزم نفي الخاص وهو تعالى سيد الكل
ما سواه ولا يسبقه الغير مطلقا واعلم ان وجوب الوجود كما يدل على
هذه الصفات الاربع التي رجعناها الى انه تعالى باق دائم ولذا جعلت
واحدة وان كانت بحسب الظاهر اربعا كذا يدل على نفي الزائد الذي
يحصل البقاء الدائمي به عنه تعالى اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده
على العدم معللا بمعنى غيره فيبطل مذهب الاشعرية القائلين بانه تعالى
باق ببقاء زائد يقوم به السابعة من الصفات الثبوتية انه تعالى متكلم و
ذلك باجماع من المسلمين بل من جميع الملتين لتواتر اجماع الانبياء عم

ثم المسلمون بعد الاتفاق على انه تعالى متكلم اختلفوا في معنى الكلام ومعنى
كونه متكلما فعند اهل الحق المقصود والمراد بالكلام الحروف المسموعة المنظمة
الدالة على المعاني المطلوبة ومعنى انه متكلم انه يوجد الكلام في جسم من
الاجسام الجماد كما ذهب اليه المعتزلة وعند الحنابلة والكرامية كلامه
هو عبارة عن الصوت والحروف القائمين بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما
كونه موصوفا بهما وعند الاشاعرة الكلام هو الامر القائم بالنفس
كالعرض الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى الكلام النفساني و
هو باعتبار اتصافه بذلك الامر متكلم والدليل على ثبوت الاول اي ايجاد
الحروف المسموعة المنظمة في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن
مقدور الله تعالى فايجاد الحروف المسموعة المنظمة في جسم من الاجسام
مقدور الله تعالى وما ذهب اليه الحنابلة والكرامية يستلزم ان يكون
ذات الواجب تعالى محلا للحوادث لان الصوت عرض لا يبقى وتفسير الاشاعرة
غير معقول لان هذا الامر اما ان يعبر بما يريد ذكرها والارادة التي هي
عبارة عن حالة ميلانية يقتضي ترجيح عبارة على اخرى او القصد
الى التلفظ او غيرهما فان كان احد هذه الامور الثلثة فظاهر انه ليس
بكلام فجعله كلاما غير معقول وان كان غيرها فغير معقول ايضا لانه
غير متصور وما لا يتصور لا يعقل اثباته وايضا كلام الله مسموع لقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله ولا شيء من الامر النفساني بمسموع ضرورة ولا شيء
من كلام الله تعالى بامر النفساني فتفسيره به غير معقول الثامنة من الصفات

التنزيه

التنزيهية انه تعالى صادق في كل ما اخبر به لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا
لانحصار نقيضه فيهما لانه لا يخلو من ان يكون مطابقا للواقع وهو الصادق
او لا وهو الكاذب لكن اللازم باطل لان الكذب قبيح بالنص والصدق
منزه عنه ولا سيما لانه النقص عليه فالملزوم مثله واعلم ان الحق و
الصدق متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وذلك لان القول
والعقد المطابق للواقع له حالان حال مطابقته للواقع وحال مطابقة
الواقع له اذ المطابقة في الطرفين فالحق هو حال القول او العقد
المطابق للواقع لقياسه اليه اعني كونه مطابقا للامر الواقع واذا قيس
الى الواقع فهو الصدق اي كونه مطابقا له فقد بر الفصل الثالث
من الفصول في صفاته السلبية وهي صفات الجلال كما ان الثبوتية
صفات الاكرام والجمال والمذكور ههنا من الصفات السلبية سبعة
الاولى انه تعالى ليس بمركب يوجد من وجوه التركيب والا لزم الانفكاك
لانه لو كان مركبا لكان مفتقرا الى اجزائه بالعقل واجزائه غيره فالمفتقر
الى الغير ممكن وقد ثبت انه واجب الوجود الثانية انه تعالى ليس بجسم و
لا عرض والا لافتقر الى المكان اما افتقار الجسم اليه فظاهر واما افتقار
العرض فلانه مفتقر الى المحيز المفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء
مفتقر الى ذلك الشيء وكل مفتقر ممكن ولا يمتنع انفكاكه عن الحوادث التي
هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق من انواع الكون التي لا يمكن
خلو الممكن منه وكل ما يمتنع انفكاكه من الحوادث فهو حادث والا لزم

الادوان

تقدم الحادث فيكون الباري تعالى على تقديران يكون جسما او عرضا
ممكنا حادثا وهو ح لما تقدم انه واجب قديم وايضا الجسم مركب والعرض
تابع قائم به وقد تقدم انه ليس بمركب والواجب لا يقوم بغيره و
لا يجوز ان يكون في محل اصلا والا لافتقر اليه لان المعقول من المحل
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
لا في جهة والا لافتقر اليها والمحل والجهة غير المحال فيهما وكل مفتقر
الى الغير ممكن وهو تعالى واجب الوجود ويلزم منه نفي الضد لكالزم
ذلك من نفي العرض ايضا لان الضد في العرف الخاص من يشارك
في الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا
والموضوع هو محل العرض ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص واما الضد
بمعنى المساوي في القوة المانعة كما هو معتبر في عرف العام فنفيه لان
ما سوى الواجب معلول له والمعلول مقهور فلا يساويه في القوة
ولا يمانعه ويبطل ما ذهب اليه المضادي من انه تعالى في ضد وما
قال به المعتزلة من انه تعالى محل في المعارف ان كان مرادهم المعقول
من الحلول وان اراد وبه غير المعقول فلا يمكن اثباته او نفيه لابعد
تصوره ويبطل ايضا قول الكراسية بانه سبحانه في جهة الفوق والظواهر
السمعية متاولة ولا يصح عليه تعالى اللذة الحسية والالم مطلقا حسيا
كان او عقليا اما اللذة والالم الحسيان فلانهما تابعان للمزاج اللذة
لاعتداله والالم لسوئه وهما لا يوجدان الا فيما اتصف به ولا يتصف

بها الباري تعالى لامتناع المزاج عليه لان المزاج كيفية متشابهة متوسطة
حاصلة للمركبات العنصرية بسبب انكسار الكيفيات المتضادة
المنبعثة من صور واسطقساتها المتفاعلة في المادة والواجب تعالى
ليس بمركب فلا يتصف به ولا بما هو من توابعه واما الالم العقلي
فلانه انما يحصل بحصول عند الكمال مع ادراك حصوله من حيث هو
عند والواجب تعالى لا يمكن ان يغيب عنه شيء من كمالاته لكونه واجبا
من جميع جهاته واما اللذة العقلية التي هي ادراك الكمال من حيث
هو كمال ويسمى الابتهاج فلا شك انها حاصلة له تعالى لانه اجل مبتهج
بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام وح
اذن الشرع في اطلاق اسم الملذة عليه تعالى لا يدل على نفي معنى اللذة
عنه ولا يعد الباري سبحانه بغيره لامتناع الاتحاد بالنسبة اليه تعالى
مطلقا اي لجميع معانيه الثلث التي هي انتقال شيء من صفة الى صفة
وانتقال الشيء الى ما يركب منه ومن غيره وكون الشيء عين الشيء اخر
وذلك لانه واجب الوجود تعالى لذاته والمنتقل من صفة الى اخرى متغير
ممكن وكذا المنتقل الى ما يركب منه ومن غيره باعتبار قبوله مع الغير
للصورة الاخرى اعني الحاصلة لها الحادثة اذ المركب ليس بواجب تعالى
منه ان الواجب تعالى ليس جزء لغيره مطلقا ولو صار سبحانه بتعالى
عين شيء اخر فذلك الشيء ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وان
كان ممكنا لزم اجتماع الوجوب والامكان المتنافيين او الانقلاب

الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اللوازم باطلة ضرورة فكذا الملزوم ويحتمل
ان يكون الاطلاق باعتبار الواجب وغيره وح يكون المراد باتحاد المعنى
الاخير الذى هو المفهوم الحقيقى اذ المعنيان الاولان معقولان فى
الممكن واقعان فيه مثل صيرورة الماء هواء والخشب سريرا بخلاف
الثالث فانه غير معقول فى الممكن ايضا لان الشيئين بعد الاتحاد اما
موجودان فهما اثنان مغايران وذلك ينافى الاتحاد واما معدومان
فلم يبق احدهما الاخر فلا اتحاد واما ان يكون احدهما موجودا والاخر
معدوما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وبالعكس و
اذا امتنع الاتحاد مطلقا فلا يتصف البارى تعالى به لاستحالة اتصافه
بالمستحيلات ويبطل قول النصارى باتحاده تعالى بعيسى عليه السلام وقول
بعض المتصوفة باتحاده تعالى بالعارف الواصل بنهاية عرفانه ان كان
المراد الظاهر وكذا قول بعض متأخرى الحكماء ان الجواهر العاقلة اذا عقلت شيئا
عقلية صار هو هى وقولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولاتها يتحد
بالعقل الفعال لاتحادهما بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل
الفعال الثالثة من الصفات السلبية انه تعالى ليس محلا للحوادث
بوجهين لامتناع انفعاله من غيره ولامتناع النقص عليه تعالى بيان
الاول انه لو كان محلا للحوادث لكان منفعلا عن غيره والتالى باطل
والمقدم مثله بيان الشرطية ان حلول الحادث فيه لابد له من علة
منفصلة عنه تعالى لامتناع ان يكون المقتضى لحلوله ذاته او صفة

من الصفات الناشئة من ذاته والا لزم قدم الحادث بقدم علته وهو
محال وبيان بطلان التالى ان المنفصل عن الشئ ان الانفعال الى اثر
عن الغير ممتنع عليه تعالى لان المنفصل عن الشئ مستعد بما يحصل فيه
من التاثير والا لما حصل له والاستعداد يقتضى ان يكون ذلك الشئ
بالقوة وذلك من صفات المادة وانه تعالى واجب الوجود وليس بمادى
واذا امتنع انفعاله عن الغير امتنع تغيره لان جواز التغير مستلزم لجواز
الانفعال اذ التغير عبارة عن الانتقال من حال الى حال واذا كان على
الحال الاول يكون حال الثانى بالقوة ويحصل التاثير بحصولها بالضرورة
فاذا امتنع اتصافه بالحوادث لان جواز الاتصاف بالحادث يوجب جواز
التغير لان الامر القائم بذاته على تقدير حدوثه يلزم ان يحصل فى ذاته
شئ لم يكن حاصلا من قبل فيحصل الانتقال ح من حال الى حال فهو التغير
او نقول لو كان الواجب تعالى محل الحوادث لزم انفعاله والتالى باطل
فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ لابد للحلول من علة وتقريره الوجه الثانى
انه تعالى لو كان محلا للحوادث لزم نقصه والتالى باطل فكذا الملزوم
وبيان الملازمة من وجهين احدهما انه يلزم احتياجه تعالى فى حلولها الى
امر منفصل عنه كما تقدم والاحتياج نقص وايضا حلولها فيه لا يخ اما ان يكون
صفة كمال او لا فان لم يكن صفة كمال لزم النقص باعتبار اتصافه به وان
كان صفة كمال كان مستكملا بالغير واتصافه بالذات يبطل مذهب من يجوز
تقوم الحوادث او قيام صفاته كالكرامية ويلزم من هيهنا ايضا

ان لا يكون الواجب من النوع لانه لو كان جزء الصنم لزم افتقاره المتقدم و
نقصه لان كون جزء النوع لا يخرج من ان يكون صفة كمال او لا وعلى التقديرين
يلزم النقص كما تقرر والرابعة من الصفات السلبية انه تعالى يستحيل عليه
الرؤية البصرية لان كل مرئي بالبصر فهو ذو جهة لانه اما مقابل للرائي
حقيقة كالاجسام او في حكم المقابل كالاعراض وكالصور المنطبعة بالمرآة
بالضرورة والمقابل لا يصح الا بين شيئين حاصلين في الجهة وكل ذي جهة
جسم او جسماني لما تقدم فكل مرئي بالبصر جسم او جسماني فيكون الله
على تقدير كونه مرئيا بالبصر جسما او جسمانيا وهو محال لان الواجب تعالى
مجرد ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مرئيا بالبصر ولانه لو صح رؤيته
لرأيناه الآن واللازم باطل بالاجماع والملزوم مثله بيان الملازمة انه يشترط
الادراك التي من جهة الرائي موجودة فينا الآن من سلامة الحاسة وغيرها
باتفاق الخصم وقد قضت الضرورة بان كل ما له صلاح الرؤية يجب ان يرى
عند حصول شرائط الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبراري
وبحار من زبرجد وعلماء مشتغلون بالنظر ولا يشاهد شيئا من ذلك وهو باطل
بالضرورة ولقوله تعالى لن تراني ولقوله فان استقر مكانه فسوف تراني
ولقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال
بالاول ان نقول ان النافية للتابيد بالنقل عن اهل اللغة ففي الآية نفي الرؤية
البصرية في جميع الاوقات المستقبلة فلا يمكن الرؤية البصرية في الآخرة
والا لكانت ثابتة في بعضها فلا يصح نفيها في جميعها وبالثاني ان الاستدراك

حالة الترك صح بالضم فيكون الرؤية معلقة بالجمع فيكون محالا واذا انتفت
الرؤية بالنسبة الى موسى عليه السلام عم النفي الجميع لعدم القائل بالفصل
وبالثالث من وجوه ثلث احدها انه تعالى يمدح بنفي الرؤية عند فيكون
نفي الرؤية كمالا واذا كان نفيها كمالا كان ثبوتها به نقصا لان نقص
الكمال نقص بالضرورة وهو سبحانه منزه عن النقص وثانيها ان عدم الرؤية
دليل على هذا لكونه لطيفا بوكلك دائما لا يتغير بحسب الاشخاص والازمنة
وعموم العلة يقتضي عموم المعلول وثالثها ان الابصار جمع محلى
باللام والجمع المحلى باللام يفيد العموم ومعنى عموم الجمع ان لا يكون
خصوصية الجمع مقصودة بل يشمل الحكم كل فرد فرد وهذا المعنى
لم يخرج مثل همزة الاستفهام عن حد الادوات اللفظ انه صوت يعتمد على
المخارج وحكم لفظها لزوم الحنث في لا اتزوج النساء بتزويج الواحدة
بخلاف لا اتزوج نساء فانه لا يلزم فيه الا بتزويج ثلث فيكون معنى الآية
لا يدرك بصر فصاعدا في وقت من الاوقات لكون اللفظ مطلقا والاصل
عدم التقييد وما قيل ان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وهو لا ينافي
ادراك البعض اذ السالبة الجزئية لا تناقض موجبة الجزئية فقد ظهر الجهل
بمعنى عموم الجمع والقول بان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام قول على
سبيل التشهي والعناد لان هذا التخصيص غير ثابت لغة لانهم يقولون
ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها وقال الميرزا الحسين

لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان
وقال علي عليه السلام الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد
ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية لا يراد
الرؤية البصرية بل المراد الكشف التام الخامسة من الصفات السلبية
نفي التشريك عنه تعالى وهو المعنى بالوحدانية فنقول واجب الوجود واحد
لا شريك له للسمع مثل قوله تعالى اعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وللحكم
بانه واحد وللمقابلة المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
تقريره انه لو كان في الوجود واجبان لزم ان لا يوجد ممكن اصلا بفساد
نظام الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انا نوضح
الحكمين واجبين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما وكان كل منهما قادرا
على الجميع تاما في المؤثرية فح ان يوجد شيء من الممكنات فاما ان يكون
المؤثر فيه احدهما وكل واحد منهما والقسمان باطلان لان الاول
يستلزم الترجيح من غير مرجح والثاني يستلزم اجتماع علتين تامتين
على معلول واحد شخصي وهما محالان وايضا لو كان في الوجود واجبان
متساويان في القدرة والارادة جاز ان يريد احدهما وجود الممكن والآخر
لا وجوده في حالة واحدة مع تساوي الطرفين في المصلحة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة سواء قلنا بوجوب وصلية الاصلح
او لا اذ لا اصلح هنا واما بطلان اللازم فلانه ح لا يخ اما ان يحصل
مرادهما معا او لا يحصل مراد واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الآخر

والاقسام باسرها باطلة لان الاول يستلزم الاجتماع المتضادين والثاني
ارتفاعهما وعجز القادرين والثالث الترجيح بلا مرجح وعجز احدهما والكل
محال فهو واحد لا شريك له ولا يستلزمه تركيب المحال على الواجب تعالى
لما تقدم وانما قلنا باستلزامه له لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي
الوجود فلا بد من تميز والا لم يكن متعددا والا يجوز ان يكون زائدا
عليهما والا لزم احتياج كل واحد منهما الى الامر الزائد المنفصل عنه
واحتياج واجب الوجود الى الزائد محال مطلقا وجوديا كان او عدميا
فيكون جزءا ويلزم تركيب كل واحد من الواجبين مما به الاشتراك ومما به
الامتياز واعلم انه نفي التشريك يستلزم نفي المثل اخص منه اذ هو شريك
المساوي في تمام الحقيقة ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ودال عليه و
المثل والنظير بمعنى المثل السادسة من الصفات السلبية في معنى المعاني
التي اثبتها الاشعري وذهب الى انها قائم بذاته تعالى وصدور الافعال عنه
بواسطتها وهي العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والاحوال
جمع حال التي هي الواسطة بين الموجود والمعدوم اي صفة تعرض موجودة
ولا معدومة قائمة بموجودة وقد قال بها مشايخ المعتزلة واثبتوه تعالى
في الازل احوالا اخصها العالمية والقادرية والحيية الموجودة الالوهية
وهذه المناسبة اختص باثباتها ابو هاشم وهي مميزة لذاته عنده عن
غيره من الذوات والدليل على نفي المعاني هنا لو كان قادرا بقدرة
وعالما بالعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى واتصافه به

والاحوال عندهم ثابتة في

وهو فيه تعد وكل مفتقر الى الغير ممكن فيكون الواجب تعالى ممكنا هذا خلف
اى كون الواجب ممكنا بد وايضا وهذه ليست واجبة لذاتها بالاتفاق
لما تقدم من براهين الوحدانية فيكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب
والممكن وكل ممكن محدث لما مر وهو تعالى ليس محلا للحوادث واما فى
الاحوال لان ثبوتها من توابع ثبوت المعانى فيلزم فيهما من نفى المعانى
السابقة من الصفات السلبية انه تعالى غنى ليس بمحتاج الى غيره مطلقا
لا فى ذاته ولا فى صفاته حقيقية كانت او اضافية وذلك لان وجوب وجوده
دون غيره يقتضى استغناءه عنه اى عن الغير وافتقار غيره اليه لان
من احتاج الى شئ خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال ممكنة فى ذاته مثل
شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة كالعلم والقدرة فهو ممكن
ولا شئ من الواجب ممكن فلا شئ من الواجب بمحتاج الى الخارج ولان
واجب الوجود واجب من جميع جهاته بمعنى ان جميع ما له من صفاته
ناشئ من ذاته لانه لو كان بعضها من الغير لكان وجود ذلك البعض لوجود
ذلك الغير وعدمه لعدم الغير والواجب تعالى لا يمكن وجوده الا مع احدهما
فوجوده متوقف على احدهما وكل واحد منهما بالغير فوجود الواجب
مفتقر الى الغير فلا يكون واجبا هكذا

الفصل الرابع من فصول الباب الحادى عشر فى العدل وفيه مباحث ستة

الاول فيما يتوقف عليه
معرفة العدل من تقسيم الفعل الى القبيح والحسن انقسم الى الواجب
وغيره فان معنى كونه تعالى عادلا انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب فيتوقف

معرفته على معرفتهما بالذات وانهما عقليان او شرعيان فاعلم ان الفعل الذى
هو حصول شئ بعد العدم عن سبب ما اذا كان متصفا بالامر الزائد
من الحكم صفة حسن وقبح فالحسن ما كان واقع على وجه لا يقتضى
ذم فاعله والقبيح بخلافه والحسن اما ان يقتضى مدح فاعله وذم تاركه
وهو الواجب او يقتضى مدح فاعله لا ذم تاركه وهو المندوب او يقتضى
مدح تاركه ولا ذم فاعله وهو المكروه او لا يقتضى فعله ولا تركه مدحا
ولا ذما وهو المباح والحسن والقبح عقليان لا شرعيان خلافا للاشاعرة
والدليل على ذلك انهما لو كانا شرعيين لصح الحكم بهما من غير الشارع
بالضرورة لكن اللازم باطل اذ العقل قاض بالضرورة ان من الافعال ما هو حسن
كرد الوديعة الى صاحبها والاحسان الى المحتاجين والصدق النافع
فى الدنيا والدين وبعضها ما هو قبيح كالظلم الذى هو وضع الشئ فى غير
موضعه والكذب الضار سواء ورد بذلك الشرع او لا ولهذا حكم بهما
من نفى الشارع كالملاحدة وحكماء الهند وايضا لو لم يكونا شرعيا وانتفيا عقلا
لزم انتفاؤهما مطلقا واللازم باطل لانتفاء الشئ على تقدير ثبوت الملزوم
مثله فالملازمة ظاهرة لانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا معا ايضا لانتفاء
قبح الكذب ح من الشارع لان العقل ح لا يحكم بقبح الكذب والشارع
لم يقبح كذب نفسه مطلقا فيجوز وقوعه من الشارع فاذا حكم الشرع
بحسن شئ او قبحه لم يجزم العقل بحسن ذلك او قبحه فلم يثبت الحسن والقبح
الشرعيان عند العقل والتقدير انهما ليسا بعقليين فيلزم انتفاؤهما مطلقا

وايضا لو انتفيا لما لزم رفع الاحكام الشرعية لانه على هذا التقدير لم يكن
الافعال في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة فيجوز الكذب من الله تعالى فيلزم جواز
القبائح عليه تعالى كخلف الوعد والوعيد فلا يبقى الوثوق بوعده ووعيده
والمكلف انما يقدم بالاحكام الشرعية لاجل انه علم بانه تعالى صادق الوعد
والوعيد وقد وعد الثواب على القيام بها والعقاب على عدمه فاذا جاز
خلافه لم يكن لنا اعتقاد بها فلا يصدر منه تعالى رفع الاحكام الشرعية
فلا يكون في التكليف بها فائدة والثاني من مباحث العدل في افعاله تعالى
بالاختيار والمختار قادر بذلك والا لزم ان لا يكون فرق بين افعالنا
اصلا واللازم باطل للفرق الضروري بين سقوط الانسان من سطح
ونزوله منه على الدرج وبين حركة النبض وحركة اليد فالملزوم مثله
وايضا لو استغنينا الافعال الاختيارية لامتنع تكليفنا بترك القبائح والمعاصي
من الافعال اذ لا يمكننا ترك الاشتغال واذا امتنع التكليف فلا عصيان
فلا عقاب ولا عفو ولا نار ولا جنان واللازم باطل وهذا ذكر الملزوم
وايضا افعالنا المقصودة واردة واضحة كما هو معلوم بالوجدان وكل من فعل
كذلك كان فاعلا بالاختيار فنحن فاعلون بالاختيار في افعالنا لا مجبورون
وكل من فعل كذلك فهو اختياري فافعالنا اختيارية وايضا لو كنا مجبورين
على فعل من افعالنا وكان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى فينا لزم امتناع تعريف
واحدنا بفعل من افعالنا مثل ما يفعل من الافعال كالصور والاشكال
ولذلك نفرح ان خلق الفعل فينا ثم نعيبنا عليه وننزهه عن القبائح والا لزم

بطل

ربط بالاجماع فالملزوم مثله ولانه كلما وجد شيء من القبائح في العالم بطل
الخبر بكون العبيد هم الفاعلون لكن المقدم حق بالاتفاق فالتالي حق مثله
بيان الشرطية ان الفعل القبيح لا بد له من فاعل فاما ان يكون فاعله
هو الواجب لذاته او غيره والاول باطل والا لزم جهله تعالى او حاجته تعالى
الثاني واذا كان فاعل القبيح غيره تعالى جاز استناد حكم الحسن ايضا الى
الغير لا تفاق الفرق ولانا نعلم بالضرورة ان الذي صدق هو كذب بعينه
والمصحح لقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا
من عند الله ان يتبعون الا الظن فلئن قلت ان الله تعالى يكن مقتدرا على
اتيانها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم تجزون عذاب الهون بما
كنتم تستكبرون في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم تجزون ما كنتم تعملون فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا اعملوا ما شئتم ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر واشال ذلك الثالث من المباحث في استحالة
القبيح عليه تعالى مطلقا فيندرج فيه الاخلال بالواجب لانه قبيح خاص فانا
قلنا ذلك لان الله تعالى صادقا بالنسبة الى القبيح يصير فعله وهو القبيح وعلى
بد ولا داعي له اليه لانتفاء الداعي اما داع الحاجة الممتنعة عليه تعالى او داع
الحكمة وهو اي داع للحكمة ينتفي هنا وتوضيح هذا الوجه كلما كان الله تعالى
صادقا من فعل القبيح ولم يكن داع اليه استحال وقوعه منه تعالى لكن العدم
حق فالتالي مثله والشرطية ظاهرة ضرورة اشتراط وقوع الفعل بوجود

لانه واجب الوجود
عن جميع ما سواه ح

للمتمنى وانتفاء الصارف وامتناع المشروط بدون الشرط ولانه لو جاز
صدوره منه تعالى لامتنع اثبات النبوة لجواز ان يصدق الكاذب وهو
محال وكلما يستلزم المحال فهو محال فيبطل ما لزم الجبرية كالاشاعرة حيث
استند جميع الافعال اليه تعالى ابتداء حسنة او قبيحة واذا استحال عنه
فعل القبيح مطلقا استحال عنه فعل جزئياته لحكم يستحيل عليه تعالى ارادة
القبيح والامر به وترك ارادة الحسن والنهي عنه والاخلال بمعنى الاثارة
الى خلاف الحق بمعنى فعل الضلالة دون معنى الاهلاك لانه قبيحه
خاصة يترتب من تقبيحه على نفي ما هو اعم منها الرابع من المباحث في انه تعالى
يفعل لغرض وحكمة لدلالة القرآن عليه كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولا يستلزم
نفيه الخلو عن الغرض العبث وهو اي العبث منفي عنه تعالى عقلا لانه قبيح والقبيح
تعالى لا يفعل قبيحا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما
خلقت السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقوله
تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وليس الغرض
راجعا اليه تعالى بكماله وامتناع الاستكمال عليه بل الى الغير وليس هو الامر
بالنسبة الى الغير لعقبه كفعل من قتل معلما اسموما الى غيره يريد به قتله
وانتفاء القبيح عن فعله تعالى بل الغرض هو النفع المستحق فلا بد من التكليف
وهو في اللغة من الكلفة وهي مشقة وفي الاصطلاح بعث من يجب طاعته
اي حمله وهو جنس شامل للمقر وغيره ويقيد على ما فيه مشقة خرج

بعثة

بعثة على ما لا مشقة فيه كالاكل والشرب العادي ويقيد على جهة الابتداء ليخرج
بعثة النبي صلى الله عليه وآله والامام والوالدين والسيد وحملهم على ما فيه
مشقة لان وجوب طاعتهم لا يجامعه تعالى لا ابتداء وانما يعم التكليف شرط
الاعلام لاستحالة تكليف الغافل لما تقدم وتخصيص هذا الشرط بالذكر
من بين شرائطه سيزيد الاهتمام به والتكليف واجب والا لكان اما
تعالى مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل الى القبيح والنفور عن الحسن
واللازم باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح فلا بد من زاجر وهو التكليف لا يقال
لانه لو لم يكلف لكان مغريا وانما يلزم ذلك لو كان الزاجر منحصرا فيه وليس
كذلك لجواز ان يكون الزاجر هو العلم الضروري بقبح القبيح وبان العقلاء
يذمونه لو فعله لانا نقول ليس والضروري المذكور ان يقتضيان الزاجر
من فعل القبيح والعلم بقبح القبيح وترتب الذم على فعله غير كاف في الزاجر
لاستهانة الدم في قضاء الوطر بالنسبة الى الاكثر كما هو معلوم لاولي
النظر فلا بد من التكليف الناهي للنفس من ميلها وهواها والامر بها
بطاعته ولاها ويعلم من وجوب حسنه ومن انه فعل حسنه ولا يقبح من تعالى
تعالى بقبيح وجهة حسنة التعريض للثواب بحصوله لكل مكلف ولا حصول
الثواب لغيره من البعض اعني الكافر اعني الثواب النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال فخرج التفضل لانه نفع غير مستحق والعوض لعدم
مقارنته للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء به لانه لو امكن حصوله
ابتداء بلا واسطة تكليف كان التكليف عبثا الخامس من المباحث في انه تعالى

يجب عليه اللطف ولما كان بيان وجوبه متوقفا على مقدمة احتجنا الى تصديره
اولا فنقول اللطف على ضربين لطف محصل وهو ما يحصل عنده الطاعة من
المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يقع مع تمكنه في الحالين ولطف مقرب
وهو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا خلل في التمكن ولا يبلغ
الالجاء اي حد الاضطرار في استدعاء الفعل فخرج عنه الآلة وان كانت
مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية لان لها خللا في التمكن واعتبار
عدم بلوغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه و
انما قلنا بوجوب اللطف لتوقف غرض المكلف والامر من التكليف عليه
فانه لو لم يجب مع توقف الغرض عليه لزم ان يكون المكلف الحكيم نقضا
لغرضه واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة فان المريد بفعل
من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل المريد من غير مشقة فلو لم يفعله لكان
ناقضا لغرضه ضرورة لكونه داعيا غيره الى ما علم وهو يعلم انه لا يجيبه الا بعد
ارسال عبد مثلا وعنده عبد ولا مشقة له في ارساله فانه لو لم يرسل العبد
اليه لعده العقلاء سفيها ناقضا لغرضه واما البطلان اللازم فلان نقض
الغرض نقص يحكم العقل بذلك وهو قبيح عقلا والواجب تعالى منزه عن القبائح
فان كان اللطف من فعله وجب عليه فعله وان كان فعل المكلف وجب ان يمنعه
يوجبه عليه وان كان من غيرهما فيشترك في التكليف عدم المكلف بحصوله عند
السادس من المباحث في انه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه
ابتداء وما يجري مجرى ذلك وهي الصادرة باجره او اباحة او بتمكن غير العاقل

دون ما يكون لاحتقاق المكلف بارتكابه المعصية كالحدود دون الصادرة
عن العقلاء مباشرة او سببيا كالاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند
شهادة الزور فالكلام في مقامين في حقيقة العوض وفي وجوبه عليه تعالى
في بعض الصور دون بعض اما الاول فهو المشار اليه بقوله ومعنى العوض
هو نفع مستحق الخالي عن تعظيم واجلال فخرج المتفضل اذ هو نفع غير
مستحق والاجر والثواب لانهما يقالان على ما كان في مقابلة فعل العبد وهما
التعظيم والعوض منه تعالى انما يطلق على ما كان في مقابلة فعل تعالى بالمكلف
او غيره من الالام والامراض وما يجري مجرى ذلك ومن غيره على ما يقابل
فعل الغير اما الثاني فنقول يجب عليه تعالى عوض الآلام التي انزلها على العبد
وما في حكمها من تفويت المنافع على العبد لمصلحة راجعة كالزكوة والا كان
ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكونه عبثا اما من انزل الغموم على العبد بان يخلق
فيه اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء استندت الغموم الى علم ضروري
بدون تغييب او وصول الم او علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على الاكتساب
او الى ظن كان يغم العبد بامارة وصول مضرة او فوات منفعة اذ هو
الناصب للامارة فالعوض في الكل عليه تعالى ذلك يجب عليه تعالى للعوض
المضار الصادرة عن عباده باجره كالذبح في الهدي والكفارة والفدية
وشبهه او بالاباحة كالفصد والعبد فان الامر بايلام الحيوان وابلاحه اقا
حسن اذا اشتمل على منافع عظيمة عند اهله ويتمكن غير العاقل كسباع
الوحش المضار فان تمكنه تعالى من المضار بمنزلة الانزال فيجب منه تعالى

ان لا يوصل في الجسد الذي غيره غير الفاعل رضا فيجب زيادة اي العوض
الواجب عليه تعالى الا ما بحيث ينتهي الى حد الرضا عند كل عاقل والا
لكان جمع التساوي والظلم مع النقصان وهما ممتنعان على الجواد
المنان والانتصاف واجب عليه تعالى عقلا وسمعا اما وجوبه عقلا فلانه
مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته عليه فلو لم ينتصر منه لضاع
حق المظلوم واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلان تضييع حقه قبيح واما وجوبه سمعا فلقوله تعالى
ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله والظالمون ما لهم من ولي
ولا نصير وقوله الا ان الظالمين في عذاب مقيم الى غير ذلك من الآيات

الفصل الخامس من فصول الباب في النبوة

النبي لغة
من النبأ وهو الخبر او من النبوة وهو ما ارتفع من الارض كالنباوة
واصطلاحا هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة احد من البشر
فان الانسان بينه وبين بقية القيود عموم وخصوص من وجه
يوجد هو بدون البقية في الانسان غير المخبر ويوجد البقية بدونه
في جبرئيل ويجتمعان في النبي صلى الله عليه وآله فالانسان مخرج
الملك والمخبر عن الله مخرج الانسان المخبر عن غير الله وبغير واسطة
البشر مخرج الامام ولعالم اذ هما يخبران بواسطة النبي واما الرسول
فهو نبي يأتي بشرع ابتداء او ينسخ بعض احكام شريعة قبله اخص
من النبي مطلقا بالمعنى المصطلح وفيه اي في هذا الفصل مباحث

خمسة

خمسة الاول من المباحث في بيان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله
واثبات حقيقة المستلزم لاعتقاد حقيقة نبوة جميع الانبياء
فنقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله بالحق الى الخلق
لانه ظهر على يده المعجزة وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو
معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى كالقرآن الكريم والقرآن
العظيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبيان كونه
ظاهرا على يده معلوم بالتواتر من الموافق والمخالف وبيان انجيلنا
امنكم مفاتيح الخطاب من الصحف الحرباء لانه عند ابي الفضل الشارح
لقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
واستعوا من التحدي مع توفر الدواعي على المنازعة بالمعارضة
صونا للنفس والاموال والاولاد والامارة وقد قال عز وجل قل
لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ومثل انشقاق القمر مصحوبا بالشارة
العالية ثم العود كل منهما الى الاخر وقد اتفق الكل حتى السحر على ان
السحر لا يؤثر ولا يفعل شيئا بالنسبة الى السماوات ومثل ينبوع الماء من
بين اصابعه الشريفة حتى اكتفى الجيش الكثير من الماء القليل بعد جوعه
صلى الله عليه وآله من غزوة تبوك هذا العظم من المعجزة موسى بن عمران
وانفجار الماء بضربة العصا على الحجر لان الحجر من جنس الارض و
معدن الماء في الجملة بخلاف الاصابع ومثل اشباع الخلق الكثير

من الزاد القليل مراد انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين
قال سيد المرسلين وخاتم النبيين لعلي امير المؤمنين ووصي الدين
وعلي سائر المعصومين من فخذ شاة وجفنة وادع لي بني عبد المطلب
ففعل امير المؤمنين عليه ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى
شبعوا ما فيها الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على
حاله فلما اراد صلى الله عليه وآله ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاذب سحركم
فتفرقوا قبل ان يدعوهم الى الاسلام فقال صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين
افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد صلى الله عليه وآله ان يدعوهم
عاد ابو لهب الى كلامه صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين افعل مثل ما فعلت
ففعل مثله في اليوم الثالث ودعاهم الى الاسلام وقال صلى الله عليه وآله كل من آمن
اولا فالخلافة من بعدي فما اجابه الى ذلك احد منهم فاظهر امير المؤمنين
كلمة الشهادة فتابعه على الخلافة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وذبح له جابر بن عبد الله عنزا يوم الخندق وخبز له صاع شعير
ثم دعاه فقال انا واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها بذلك
فقالت له انت قلت وامضى اصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي
قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال ثم جاء صلى الله عليه وآله فقال ما عندكم قال جابر
ما عندنا الا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال صلى الله عليه وآله
ادع اصحابي عشرة عشرة فاكلوا كلهم حتى شبعوا الى ذلك من المواضع
المأثورة ومثل مسح المصطفى في كفه وهي اي المعجزات الظاهرة على يده

يعني من ابن عم

اكثر

اكثر من ان يحصى وقد ذكرنا في الشرح طرفا اخر منها وادعى النبوة وكل
من ظهر على يده المعجزة وادعى النبوة فهو صادق في دعواه ورسوله
فيكون صلى الله عليه وآله صادقا في دعواه ورسولا حقا اما الصغرى فقد ثبت
اما الكبرى فلان المعجزة يدل على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه
الله فهو صادق والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح والاغراء بالقبيح
قبيح عقلا فيكون محالا عليه تعالى المثالث من المباحث في وجوب عصمته
اي عصمة النبي صلى الله عليه وآله يحتاج الى تصور العصمة اولا ثم
الدليل على وجوبها فنقول العصمة لطف يفعله الله بحيث لا يكون له
داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك
المذكور من الترك والارتكاب ولولا القدرة لما استحق المدح والثواب
على فعل الطاعة وترك المعصية وقوله تعالى حكاية عن النبي صلى الله عليه وآله انما انا
بشر مثلكم يوحى الي يدل على قدرته على الترك لان النهي مع عدم القدرة
عبث ووجب عصمة النبي صلى الله عليه وآله ليحصل الوثوق باقواله فيحصل الغرض من
البعثة وذلك لانه لولا ذلك الوجوب لجاز عليه المعصية واذا جاز عليه
المعصية لم يحصل الوثوق بقوله وفعله لانه يحتمل انه كاذبا فاعلا
للقبيح فانتفت فائدة البعثة ولا يحصل الغرض منها اذ ربما لا يتابع و
لا يعمل بما اوحي اليه لعدم الوثوق وهو اي انتفاء فائدة البعثة محال
لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعالى لكونه قبيحا وايضا لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله
معصوما لزم وجوب متابعته في شيء معين ووجوب ضده في ذلك

الشيء بعينه في زمان واحد من جهة واحدة والملازم بطلانه فكذا الملزوم
واما الملازمة فلانه ح جاز ان يوجب حراما او يحرم واجبا فيجب متابعته
في ذلك الشيء لامره به ونهيه عنه ويجب عصمته فيه بعينه لوجوب العصمة
عن المعصية وايض لو لم يكن معصوما وجب الانكار عليه والملازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة لو لم يكن معصوما لجاز ان يصدر عنه
ذنب بارتكاب امر محرم فيجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب
علم وبيان بطلان اللازم ان الانكار على النبي صلى الله عليه وآله ايذاء له وايذاؤه
صلى الله عليه وآله منهي عنه ولذا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة الثالث من المباحث انه اي النبي صلى الله عليه وآله معصوم
من اول عمره الى آخره عن ارتكاب المعاصي عمدا وسهوا لانه لو لا ذلك
لزم نفي فائدة البعثة لعدم انقياد القلوب الى طاعته من جهة منه
في سالف عمره انواع المعاصي من الصغائر والكبائر وما ينفر النفوس
واذا لم تنقد القلوب الى طاعته ومتابعته لم يحصل الغرض من بعثته
ولزم العبث على العليم الحق عما سواه فكل ما ورد مما ظاهره نسبة
الذنب الى الانبياء والعصيان فليس على ظاهره بل مأول بما يوافق
بالعقل والبرهان كما هو المذكور في تنزيه الانبياء وغيره من كتب
اهل الحق والعرفان الرابع من المباحث في افضلية النبي صلى الله عليه وآله
يجب ان يكون النبي افضل زمانه المبعوث اليهم لانه لو لم يكن افضل
لكان اما مفضولا او مساويا واللازم بقسميه باطل فيجب تقديم المفضول

الناقص المستكمل على الفاضل الكامل المستكمل عقلا وعرفا وسمعا قال الله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون فلا يقبح تقديم الاول على الثاني عقلا لما حسن هذا التوبيخ
والاستفهام ولو لم يقبح سمعا لما قرر الحكم على حاله ولامتناع الترجيح
من غير مرجح فالملزوم مثله والنبي افضل من الملك ايض يحقق انه
اكثر ثوابا منه وذلك لان طاعته اشق لوجود المضاد للقوة
العقلية من الشهوة والغضب وغيرهما من الشواغل وقهره على
الانقياد وعلى طاعة القوة العقلية في النبي دون الملك فانه لا يوجد
فيه الامر المضاد للقوة العقلية فلم يوجد له فضيلة القهر والغلبة على
الانقياد والاشق افضل لقوله صلى الله عليه وآله افضل الاعمال احمزها والجزاء
على قدر نصيبك وفضيلة العصمة مشتركة بينهما وقوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ويؤيد ذلك
اذ الملك داخل في العالمين ونبينا صلى الله عليه وآله سيد الانبياء
والمرسلين لقوله صلى الله عليه وآله انا سيد ولد آدم ولا فخر وخاتمهم وهو من
ضروريات الدين الخامس من المباحث في ان النبي صلى الله عليه وآله
يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء كالكفر والبدعة واما آذر
فهو عم ابرهيم فتسميته بالاب من باب المجاز وكالصنائع الدنية مثل
الحياكة ومن جهة الامهات الواقعة في سلسلة اي ذاهن قال المرتضى
عليه في خطبته له واشهد انه عدل وحكم وعلم وفضل واشهد ان محمدا

عبده وسيد عباده وكما سمح الله الخلق فرقتين جعله في خيرهما لم يسهم فيه
عاهة ولا ضرب فيه فاجر وروي عن النبي صلى الله عليه وآله لم يزل نقل الله
من الاصلاب الطاهرات الى الارحام الزكية وعن الرذائل الخلقية بضم
الخاء كالغلظة والغلظة وعن العيوب الخلقية كالابرش بضم الهمزة
والجذام والبرص والاعراض الرديئة مما ينفر الطبايع عنه وكل ما يدل على
خسة صاحبه وحسكة مروته كالاكل على الطريق لما مر ذلك مذكور
كل من النقص في نفس الامر وخصوصا اذا نسب الموصوف بها الى
الخالق منها فيسقط محله من القلوب على تقدير اتصافه بهذه العيوب
فلا يتابع قوله ولا يلتفت الى فعله ولم يكن افضل من غيره قطعا والغلط
خلافه اي خلاف سقوط محله عن القلوب وهو ثبوت محله عن القلوب
وهو ثبوت محله او توهمه فيها فيلزم ان يكون موصوفا بقوة الراي
والتدبير بالنفس القدسية البالغة لشدة الصفات لم يرغب في متابعته
والانقياد لاوامره ونواهيه **الفصل السادس** من فصول الباب
في الامامة ومسمتها وفيه اي في هذا الفصل مباحث خمسة الاول
من المباحث في انها واجبة في الحكمة ولما كان الحكم بوجوبها موقوفا
على تصورها احتيج الى تعريفها او لا فنقول الامامة رياسة عامة في الدين
والدنيا لشخص من الاشخاص فالرياسة بمنزلة الجنس شاملة للعقد
وغيره وبقيد العموم خرجت الرياسة الخاصة كالرياسة على اهل القرية
والعموم قد يكون باعتبار الدنيا فقط وقد يكون باعتبارهما جميعا وتقييده

بالاخير

بالاخير فخرج النقيضين الاولين فظهر ان الرياسة ليست بجنس قريب كما
توهمه بعض وعموم النسبة لا يدل عليه كما ان عموم الجوهر لا يدل على كون
الجسم جنسا قريبا وعموم الجسم لا يقتضي كون الجسم النامي كذلك بالنسبة
الى الانسان بل مجموع رياسة عامة بمنزلة الجنس القريب والتقييد للعقد
كالفصل هذا ان جعلت قيد الشخص من الاشخاص خارجا عن الحد منبها على
ان مستحقها في كل عصر من الاعصار لا يكون الا واحدا كما زعمه هو وغيره
واما ان جعلناه من تتمة التعريف كما هو الظاهر اما هو المذكور في المفصل
في شرح المحصل وفي الايضاح في شرح الايضاح وغيرهما من انه احترز
عن كل الامة واعزوا الامام عند مسقه واما اخراج النبوة القائلة الاشتراك
لو توهم فيها كموسى وهرون فالجنس القريب للامامة مجموع رياسة
عامة في الدنيا والدين كالجوهر الجسماني الذي هو الحساس المتحرك بالارادة
للانسان والفصل القريب بما قيد لشخص من الاشخاص كما لحق له
والتعريف في الامامة الخاصة المقابلة للنبوة ولا حاجة الى زيادة
قيد النيابة عن النبي صلى الله عليه وآله او غيره لاخراج النبوة وعلى الاول
هو الامامة المطلقة الشاملة للنبوة والمصنف عنا وان كان مبنيا في الغالب
الا ان تصورها مسبوق بتصور المطلقة العامة كونها جزئيا طلاقا
الى زيادة القيد المذكور ايضا ولا الى اضافة قيد الاصالة لاخراج رياسة
نائب الامام المفوض اليه عموم الولاية لانه لا رياسة له على الامام عليه فلا يكون
عامة بمعنى المعنيين فتدبر وهي اي الامامة واجبة مطلقا على الله تعالى

عقلا لان الامامة لطف لصدق تعريفه عليها فانا نقطع ان الناس اذا كان
لهم رئيس مرشد مطاع ينصف المظلوم من الظالم ويمنعهم من التغالب و
يزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعة ويردع الظالم عن ظلمه ويحفظ
الدين على الزيادة والنقصان كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد وليس المعنى بالعقل سوى ذلك فثبت ان الامامة لطف وقد
تقدم ان اللطف واجب عليه تعالى فالامامة واجبة عليه تعالى عقلا وهو ظ
لا يقال نصيب الامامة قد يتضمن مفاسد لا نعلمها على التفصيل فلا يكون
واجبا عليه تعالى وايضا نصبها انما يجب لو انحصر اللطف فيه لكن جاز
ان يقوم لطف اخر مقامه فلا يكون واجبا عليه تعالى وايضا وجوب نصبه
يوجب تصرفه بالامر والنهي واقامة الدين في كل الاوقات والواقع
خلاف ذلك لانا نقول المفاسد معلومة الانتفاء لان الامام لطف
من الله تعالى وواجب عصمته فنصبه لا يتضمن مفسدة اصلا ولا نسلم
ان اللطف الذي يحصل من الرئيس المذكور فيه معلوم للعقلاء فكيف
يقوم غيره مقامه وتوضيحه انه لو كان يحصل له بدل لحكم العقل
حكما مطردا على استمرار الزمان يكون المكلفين معه اقرب الى الطاعة
وابعد من المعصية ولكان العقل يتوقف الحكم بذلك على انتفاء البدل
لكن اللازم ح وايضا مع قرب جواز الخطاء على المكلفين يكون انتصاب
الامامة الى اي لطف فربما ادعى الى وقوع الطاعة وارتفاع المعصية
ولا كذلك مع انتفاء ذلك فلا يقوم مقامها شيء من اللطف ووجود الامام

لطف

لطف من الله تعالى تصرف او لم يتصرف وبوجوده يتحقق نصبه قال امير
المؤمنين عليه السلام لابد الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا واما
خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه ظاهر في جميع الاوقات
لطف اخر غير وجوده وانما يتم بمساعدة النصرة له وقبول اوامره
ونواهيه فاذا لم يتحقق هذه الامور من الرعية لم يتحقق تصرفه ظاهرا
في جميع الاوقات فعدم تصرفه من عصيان الرعية لا من الله تعالى وكذلك
الامام والثاني من المباحث في بيان عصمة الامام فنقول يجب ان
يكون الامام معصوما والا لتسلسل ما لازم باطل لما تقدم فالملزوم
مثله والملازمة ظ لان حاجة الداعية الى الامام هي رد الظالم عن ظلمه
والانتصاف للمظلوم منه اي من الظالم ليكون لطفا ثالث الجواز الخطاء
عليه او عدم عصمته فلو جاز ان يكون الامام جائز الخطاء غير معصوم
لافتقر الى امام اخر ليكون لطفا بالنسبة اليه لان الاشتراك من العلة
يوجب الاشتراك في المعلول وذلك الاخر على تقدير عصمته يكون
مفتقرا الى ثالث وهو الى رابع وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل ولانه لو
لم يكن معصوما لزم احد الامرين الحاجة الى انتفاء غاية نصبه او سقوط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لو فعل المعصية فلا يخلو اما ان يجب
الانكار عليه او لا فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب وانتفت
غاية نصبه لانه ح ربما لا يتابع في قوله وفعله والمطلوب وقوعه محله
في القلوب وغاية نصبه متابعته كما في النبي المطاع وايضا وجوب الانكار عليه

مناف للامر بالطاعة والامر بالطاعة ثابت لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فيتحقق وجوب الانكار وان لم يجب الانكار عليه
سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو اي سقوطهما مح وكلما
يستلزم المح فهو ايضا مح فعدم عصمة الامام مح فوجب ان يكون
معصوما ولانه حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع يجب ان لا
يجوز عليه المعصية فلا بد من عصمته اما الصغرى فاتفاقية ولان
الشرع لا بد من حافظ لا يكون كتابا ولا سنة لانهما غير مستقلين على
جميع احكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع
يجوز عليه الخطاء على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز
عليهم الخطاء لان الجملة ههنا ليست غير الاجزاء والحكم اذا تعلق
بكل واحد تعلق باجزائه ولا القياس لجلالان القول به وعلى
تقدير تسليمه فليس حافظا للشرع لانه تابع الكتاب والسنة
ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بيعة الامام
الا الامام واما الكبرى فهي لزوم من الزيادة والنقصان فانه لو جاز
عليه المعصية لامكن وقوعها منه فجاز ان يزيد في الشرع ما ليس منه
او ينقص ما هو منه فيكون ناقصا للشرع لا حافظا له هكذا قال بعض
الشارحين ثانيا لكون الاجماع حافظا واما الاجماع فلوجهين الاول
عقده في اكثر الوقائع مع ان فيها الاحكام الثاني انه على تقدير عدم المعصوم
لا يكون في الاجماع قوة حجة فيكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل

واحد منهم فكذا على الكل لجواز الخطاء على الكل اشار قوله تعالى فان مات او
قتل انقلبتم على اعقابكم قال علي عليه السلام لا ارجعن بعدي كفارا قال هذه
الخطاب لا يتوجه الا من يجوز عليه الخطاء قطعا اذ لا يتوجه الا الى الانسان
لا يتطرق الى السماء لعدم جواز ذلك عليه انتهى كلامه وفيه نظر لان الاستدلال
على جواز الخطاء على الكل بالاية والحديث المذكورين مبني لان الخطاب
فيهما بالنسبة الى بعض الامة دون الكل والا لزم عدم المعصوم في
نفس الامر على تقدير ولا لانهما على ما ذكره والخطاب خلافه ولو فرضنا
ان الخطاب بالنسبة الى الكل لا يلزم انتفاء عدم عصمة الكل كما لا يلزم
عدم عصمة النبي صلى الله عليه وآله من نحو ولا تجعل مع الله الها آخر
وذلك لان العصمة لا تنافي القدرة المعتبرة في توجيه الخطاب بل مقتضية
لها لاعتبارها في مفهومها على تقدير ولا تشترط في توجيه جواز الخطأ
كما توهمه وقياس هذا الخطاب عن الاسناد عن الطيران الى السماء فاسد
لحصول الفارق فان القدرة ثابتة فيه دون الطيران تقديرا على ان الامام
يجب ان يكون معصوما كما تقدم لان غير المعصوم ظالم على نفسه
او على غيره ولا شيء من الظالم بامام لقوله لا ينال عهدي الظالمين
اذ المراد بهذه العهد الامامة اذ لا يتصور الا بنية على ذلك ولان الغرض
من نصب الامام ان يكون لطفا للكلف فلو لم يكن معصوما واقدم على
المعصية لكان مغريا للكلف الى المعصية وصيرورة من الطاعة فلا يكون
لطفا له هذا خلف ولانه لو لم يكن معصوما واقدم على المعصية لزم اختلال

درجة عن اهل العوام واللازم باطل فكذا الملزوم واما الملازمة فلان عقله
اشد معرفة بالله وبثوابه وعقابه اتم فيكون حاله اصح جملة عليه ويكون
اكثر معاندة واشد مخالفة ولذا قيل البلاهة اولى الى الخلاص من
فطانة بتراه ولان الامامة اعظم النعم وبعظم نعم المعصية لعظم قدر النعمة
بالعقل والنقل اما العقل فلانه واما النقل فقوله تعالى يا نساء النبي لستن
كاحد من النساء من تأت منكن بفاحشة الآية ويرجم المحصن ويجلد
غيره ويكون حد الحر ضعف حد العبد واما بطلان اللازم فلوجوب
كون الامام على جزئية واعظم جزئية من جميع الرعية الثالث من
المباحث في طريق معرفة الامام وهي النص المعتبر كما حققه الخاصة
الاثنى عشرية لا اختيار الخلق كما اعتبره العامة الاشعرية ولا
الميراث المعتبر كما في زعم القياسية ولا خروج فاطمي عالم زاهد
بالسيف كما اضافه الزيدية والدليل على ذلك ان نقول الامام
يجب ان يكون منصوصا عليه لانه معصوم في نفس الامر لما تقدم
من براهين وكل معصوم يجب ان يكون منصوصا عليه لانه العصمة
من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى علام الغيوب او من يعلمه
بها من نبي او ولي فلا اعتبار للمناقشة المذكورة وقد سئل الهادي
الكاشف لحقائق الحجة القائم المنتظر في حال حياة حضرة سيده الامام
الزكي ابو الحسن العسكري عليهما وعلى آبائه الكرام ما المانع من ان
يختار القوم اماما لا تقدم فقال عليه السلام مصلح ام مفسد قيل مصلح

قال

قال عليه هل يجوز ان يقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر
ببال غيره من صلاح او فساد قيل بلى قال عليه فهي العلة ثم قال فهذا
موسى كليم الله مع وفور عقله وكمال علمه ونزول الوحي عليه اختار من
اعيان قومه ووجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم يشك
في ايمانهم واخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين على ما حكى الله تعالى
فلما وجدنا اختيار من اصطفاه الله للنبوة واقعا على الافسدين
الاصلح علمنا ان الاختيار لمن لا يعلم ما يخفي الصدور ولا حظ للاختيار
المهاجرين والانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوي الفساد ولما
ارادوا اهل الصلاح انتهى كلام الامام عليه وعلى آبائه السلام ولذا
كان ذلك فلا يخلو من تعيين من يعلم عصمته عليه اما على كتابه او على لسان
نبيه او وليه او باظهار المعجزة على يده عقيب دعواه الامامة فان لك
الامامة مع ظهور معجزة على يده يدل على صدقه كما في النبي صلى الله عليه وآله
وايضا ولا شك ان اظهار المعجزة على يده فعله تعالى فيه من اقسام
النص وليس الامامة وان لم يكن اعظم اذ كان الدين فلا شك انها
من الامور المهمة في الدين فلا يناسب اهمالها لعموم المكلفين وبالغافلين
وايضا قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
يدل على وجوب معرفته في زمانه ومعرفته لا يحصل لجميع الامة الا بالنص
ممن لا خلاف في كونه مصادقا الرابع من المباحث في افضلية الامام
يجب ان يكون الامام افضل من الرعية مطلقا واكمل في جميع الكمالات

كما تقدم في البين من الحجج والبينات وذلك لانه لو لم يكن افضل منهم لكان
اما مساويا او مفضولا وفي تقديم المفضول على الفاضل في منصب
الامامة الذي هي خلافة الرسول في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة
الملة القديمة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة معلوم للعقلاء
الفضلاء قطعا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولا ترجح في المساوي
فلا يقدم احدهما على الاخر في هذا المنصب الرفيع الخامس من الجباث
من يعين الامة بعد غير البرية امام بالحق بعد الرسول بلا فصل
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه لان الامام يجب ان يكون منصوصا
من قبل الله تعالى اما في محكم كتابه او لسان نبيه او غير ذلك مما تقدم
ولا واحد مما ذكر من وقع الخلاف فيه بعد النبي صلى الله عليه وآله
بمنصوص عليه وفاقا فلا يكون الامام بعد النبي بلا فصل سوى علي فيكون
هو الامام والا لخلا الزمان عن الامام وخرج الحق عن الاجماع
لا يقال لو حصل النص على احد لكان متابعا ولم يقع بعد النبي صلعم
اختلاف ولكن وقع فقال الانصار منا امير ومنكم امير كما نقول
النص شايع ووقوع الاختلاف لاختلاف الرواة والاصول لا لعدم
النص وانما قلنا ذلك النص الجلي الذي لا يحتمل الغير المتواتر من النبي صلعم
في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله صلوات الله
الخليفة بعدي وقوله عليه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله عليه السلام

انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين وقوله عليه وقد اخذ بيده هذا
خليفتي عليكم وغير ذلك ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فان اهل التفسير
قد اتفقوا على هذه الاية في حق امير المؤمنين علي عليه لانه لم يتصدق
وهو راكع غيره فوجب ان يكون هو المراد لا غير وصيغة الجمع للتعظيم
والولي يراد به الاولى والاحق بالتصرف يقال السلطان ولي من
لا ولي له ويقال فلان ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه بالاخذ
والعفو فيكون معنى الاية ما وليكم والاولى بالتصرف في اموركم الا الله
ورسوله وعلي بن ابي طالب عليه فهو الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
بلا فصل بحكم الاية والحديث المتواتر وذلك لما نزل قوله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته
والله يعصمك من الناس والمراد بهذا التبليغ المؤكد بالتاكيد
التبليغ امامة امير المؤمنين علي عليه باتفاق اهل البيت وقد ذكر
ذلك ابو نعيم الحافظ من طريقه والثعلبي في تفسيره ايضا نزلت
النبي صلى الله عليه وآله في غدير خم وهو موضع بين المكة والمدينة
بالجحفة وجمع الناس بعد رجوعه من حجة الوداع مناديا حتى ان الرجل
يضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليها
خاطبا لهم معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم فقالوا كلهم بلى
فاخذ بعضدي علي عليه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله

من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله فلم ينصرف الناس حتى نزل قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال النبي
الحمد لله على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي وبالولاية
لعلي بعدي ولما رواه العقبة ابن مغازلي الشافعي باسناده الصحيح
المتصل الى ابن عباس انه قال كنت جالسا مع نفر فيه من بني هاشم مع
النبي صلى الله عليه وآله اذ انقض كوكب فقال النبي صلى الله عليه وآله من
انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي بعدي فانقض في بيت علي عليه
فقال جماعة من بني هاشم لقد غويت في حب علي ما ارى الله تعالى النجم
اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى تصديقا لاخباره عن الامامة صلى الله عليه وآله وامامته وهديث المنزلة
المتواترة وهي قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه امير المؤمنين انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من
موسى اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى فكذا مرتبة امير المؤمنين
علي عليه يكون اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
فيكون الامامة بعده عقلا ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك
وعدم عزله عنها فيبقى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله خليفة عليها
فيعم الاستخلاف لجميع الامور للاجماع على هذا وعدم القائل بالفصل
ولقوله صلى الله عليه وآله اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني

اليوم م

بكسر

بكسر الدال او فتحها والتقييد بالمدينة ينفيه اللفظ لان اللفظ يقتضي
الخلافة المطلقة على كل حال وكل بلاد وارادة قضاء الدين واتحاد
الوعد لا ينافي الخلافة المنصوصة ويدل عليه ما رواه انس ان النبي
ما قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي ينجز وعدي ويقضي ديني
وعدي علي بن ابي طالب وقوله ينجز وعدي اي يقضي ما بقي علي من
بيان الحق واظهار كل ما صدق وقوله ديني اي ما وعدت
به واعلم ان هذه الاخبار لا تخرج من ان يكون متواترة او مستلزمة
لتواتر القدر المشترك او لا يكون كذلك فعلى الاول والثاني افادتها اليقين
وعلى الثالث هي مفيدة للظن والظن واجب العمل فان من اخبر بان
هذا الطعام مسموم حصل الظن بمضرته ولا يجوز تناوله لانه اذا
حصل الظن بثبوت الحكم في صورة فاما ان نقول بثبوت الحكم للظن
او بنفيه او بهما معا او لا بواحد منهما والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
لاستلزام القول بالترجيح مع وجود الراجح والجمع بين النقيضين
وارتفاعهما فتعين الاول فيثبت امير المؤمنين وصي خاتم النبيين
والخليفة بعده على الخلائق اجمعين لقوله تعالى ولانه افضل من جميع الصحابة
لقوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم ثم نبتهل فجعل امتناعه على الكاذبين فجعله اسمه نفس
الرسول وحيث امتنع ان يكون هو هو بعينه لاستحالة الاتحاد يكون
المراد انه المساوي له فيما يمكن فيه المساواة من الكمالات كالعصمة

وغيرها سوى النبوة والرسول افضل الناس وفاقا وساوى الافضل
افضل بشر وعلا ولاحتياج النبي صلى الله عليه وآله في المباهلة دون غيره حين وقع
النزاع في خلافته بعد النبي وذلك انه لما نزلت اية المباهلة وهي قوله
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين دعى رسول الله وقد عين ان المباهلة
وهي الدعاء على الخصم من الفريقين وخرج معه الحسن والحسين
وفاطمة وعلي امير المؤمنين عليه السلام وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا
لذلك وكذا اتفق ائمة التفسير على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين
ونساءنا الى فاطمة الزهراء وانفسنا الى امير المؤمنين علي عليه السلام ولا شك
ان المتابعات مع قانون الحاجات وعمل التضرع لاستجابة الدعوات
يقتضي كمال الاخلاص وتزيد الاختصاص فلو كان هناك من هو
اعلى منهم في ذلك او مساو لهم لما حسن تخصيصهم بالاخراج من
سيد الكائنات وسيحتاج نفسنا وان كانت جمعا لكن فعل النبي صلعم
دليل على ان المراد بها هنا هو واحد المعظم الذي هو امير المؤمنين عليه السلام
دون النبي صلى الله عليه وآله وغيره فهو افضل من باقي الصحابة
الرجعين المذكورين ولما رواه البيهقي في فضائل الصحابة من انه
قال النبي صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في
تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد اوجب هذا الخبر في مساواته لكل

واحد

واحد من الانبياء من صفة من صفاتهم وهي صفة كمال والانبياء
افضل من باقي الصحابة مطلقا فوجب ان يكون هو الجميع فلا شك
لصفات الانبياء افضل من باقي الصحابة قطعا ولخبر طاير المشوي
وهو لما روى الجمهور كافة ان النبي صلى الله عليه وآله اهدى اليه طاير
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطاير وبعدها
اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك فجاء علي عليه فدق الباب فقال
انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وآله على حاجة فرجع ثم قال النبي
كما قال اولا فجاء علي عليه فدق فقال انس كما قال اولا فرجع ثم قال النبي
كما قال فجاء علي عليه فدق الباب اقوى من الاولين فسمعه النبي صلعم
وقال انس ان النبي صلعم على حاجة فاذن لعلي النبي في الدخول فقال لعلي
ما ابطاك عني قال جئت فردني انس ثم جئت الثانية فقال لي انس
ما حملك على ذلك فقال رجوت ان يكون هذا الدعاء لاحد من الانصار
فقال النبي صلى الله عليه وآله في الانصار خير من علي اي الانصار افضل
من علي ولقول النبي صلى الله عليه وآله في ذي الثدية يقتله خير الخلق
والخليقة وفي رواية اخرى خير هذه الامة وقتله امير المؤمنين عليه السلام
مع خوارج نهروان ولقوله عليه لفاطمة الزهراء سيدة النساء عليها السلام
ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاعده نبيا ثم اطلع ثانية
فاختار منهم بعلك ولقوله صلعم لها ايضا اما ترضين لاذ واجبك خير نسائي
ولما روي عن سلمان انه قال رسول الله صلعم خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب

وعن مسعود انه قال رسول الله صلى خير البشر ومن ابى فقد كفر وعن
ابى سعيد الخدرى انه قال رسول الله صلى افضل امتى على بن ابى طالب
ولخبر السيادة وهو ان العايشة قالت كنت عند النبى صلى اذا اقبل
على فقال صلى هذا سيد العرب قلت بابى انت وامى الست سيد العرب
فقال انا سيد العالمين وعلى سيد العرب ولا خفاء فى ان النزاع وقع
فى الافضلية بالنسبة اليهم من العرب فحوا ذن سيدهم بحكم هذا الخبر
وافضل منهم ولغير ذلك من الادلة واذا كان امير المومنين على بن
ابى طالب افضل الخلق بعد خاتم النبيين وامامته المعقول مع وجود
الافضل قبيحة عقلا فتعينت الامامة بعده له وهو المطلوب اية الامة
قد اجمعت على ان الامام بعد رسول الله صلى لا احد اشخاص الثلثة
على وعباس وابو بكر ولكن غير على لا يصلح للامامة لما تقدم ولان
الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد ممن ادعى الامامة من العباس
وابى بكر معصوما اجماعا لما تواتر من سبق الكفر الذى لا صلاحية له
لان الكافر حالة الكفر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ولا يصير
بالاسلام معصوما مطلقا فلا يصلح للامامة واذا كان الامام واجب
العصمة فيكون على هو الامام والا لزم ان لا يكون اجماع الامة
حقا وهو باطل واية الامام الحق بعد سيد المرسلين هو امير المومنين
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم فان الله تعالى امر بطاعة اولى الامر وهذا يقتضى انه لا يجوز

من غير مرجح

عليهم

عليهم الامر بالفحشاء واذ لو جاز فرض وقوعه لكان امرا بطاعتهم امرا
بالفحشاء فى الجملة وذلك باطل لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء واذا لم يجز
عليهم الامر بالفحشاء كانوا معصومين وغير على غير معصوم لصدور
الفحشاء وهو الكفر من غيره فتعين ان يكون على عليه ما مورا بطاعته
فيكون اماما ولانه اعلم من جميع الصحابة مطلقا لرجوع الصحابة
فى وقايعهم المشكلة ومسائلهم المعضلة اليه بعد غلطهم فى كثير منها
ولم يرجع هو الى احد منهم فى شئ من العلوم اصلا ولقوله صلى اقضاكم
على والاقضى يكون اعلم لان القضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم
وخصوصا الى الفروع والاستناد العلماء والفضلاء فى المعلوم اليه
ولاخباره بذلك لقوله صلى لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل القرآن بقرآنهم والله ما من آية نزلت فى بر
او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت وفى اى شئ نزلت وقوله عليه صلى رسول الله الف باب من العلم
وانفتح من كل باب الف باب وهو صادق وفاقا وكيف لا يكون اعلم مع قوة
حدسه وشدة ملازمته للرسول وغاية حرص الرسول صلى فى تربيته وارشاده
واذا كان اعلم كان هو الامام لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات والافضل هو الامام لما تقدم فلا نزاع هو بعد

لنبي ص من غير مطلقا وكثر اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها
ولذاتها بعد تخيير الامام من اول امره الى اخره تاركا لها بالكلية مع القدرة
لاتساع ابواب الدنيا عليه حتى خص باسم الزاهد لخلق الدنيا المحنة قال
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام تشوقت لا حان حينك وهيهات غري
لا حاجة لي فيك طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخيرك يسير
وامكك حقير وخطرك كثير وقال صلى الله عليه وآله ان دنياكم هذه عندي
لاهون من ورقة في فم جرادة تقرضها ما لعلي وزينة الدنيا ونعم تعقب
ولذة لا تبقى وقال ولا تغتم دنياكم هذه ازهد عندي من عطفة عنز الا ترى
وقال ع اما واسلدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد
مجذوم وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي درداء ملازمين والاذ
هو الامام لكونه افضل ولانه اكثر جهادا في سبيل الله من غير مطلقا
وكل من كان اكثر جهادا في سبيل الله كان هو الامام اما الصغرى
فلان الجهاد اما بالقتال او مباذلة الابطال او مع النفس بالعبادات
او مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات وهو باقسامه اكمل
في غيره اما الاولى فلتواتر انه اشجع واعظم بلاء في وقائع النبي صلى الله عليه وآله
باجمعها ولم يبلغ احد من الصحابة درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب
وخيبر وحنين وغيرها من غزوات النبي ص وهي مشهورة مثبتة
في كتب السير والتواريخ والتواريخ حتى قال خاتم النبيين بجبرئيل الا
لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال النبي ص يوم الاحزاب لضربة

علي

لضربة علي يوم الخندق خير من عبادة الثقلين واما الثاني فلانه كان اعبد
الناس بعد النبي واكثرهم مواظبة على العبادة والصيام وغيرها حتى
خص باسم العابد وقد اشتهر انه صارت جبهته كركبة البعير لطول
سجوده بواسطة اقباله على الله تعالى بالكلية واشتغال سره به واما الثالث
فلا امر انه اعلم ومرجع الكل في حل المشكلات وابانة المعضلات ومسند
العلماء في اثبات مقاصد العلوم بالحجج والبينات والشايع والمصابة في
طريق الصفية وكيفية الرياضات واما الكبرى فلانه من كان اكثر جهادا
في سبيل الله كان افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة والافضل هو الامام لما تقدم ولانه ادعى الامامة بعد النبي ص
وظهور المعجزة على يديه فيكون صادقا لتحقق طريق معرفته فيكون اماما
اما دعوى الامامة فواضحة وكذا ظهور المعجزة على يده كفلق باب خيبر
وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس وتخاطبه الشجاة
ورد الصخرة العظيمة من مخاربه بطن وورد الشمس الى طرفها المشرق
لادراك الصلوة في وقتها وغير ذلك والادلة على امامته لا تحصى كثيرة
وقد ذكرنا طرفا آخر منها مع ما عليه وله في الشرح فليطلب منه من اراد
مزيد تحقيق والله اولى الهداية والتوفيق ومما يدل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ص هو المؤمنين علي بن ابي طالب عليه ثم بعده ولده الحسن عليه
ثم الحسين عليه ثم علي بن الحسين عليه ثم محمد بن علي الباقر عليه ثم جعفر بن
محمد الصادق عليه ثم موسى بن جعفر الكاظم عليه ثم علي بن موسى الرضا عليه

ثم محمد بن علي الجواد عليه ثم علي بن محمد الهادي عليه ثم الحسن ابن علي
العسكري عليه ثم محمد ابن الحسن صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين
وعلى سائر المعصومين على النقل المتواتر الدال مطردين مستمرة عن
ائمة النقل عن الجمهور وغيرهم منا من شخصا يهوديا اسمه جندل
اسلم عند رسول الله صلعم وسأل عن الائمة والخلفاء بعده فقال
اوصيائي من بعدي ونقباء بني اسرائيل اولهم سيد الاوصياء و
وارث الانبياء ابو الائمة الغيباء علي بن ابي طالب ثم ابناه الحسن
والحسين فاذا انقضت مدة الحسين قام بالامر بعده علي ابنه يلقب
بزين العابدين فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده محمد ابنه يدعى
بالباقر فاذا انقضت مدة الباقر قام بالامر بعده ابنه جعفر يدعى
بالصادق فاذا انقضت مدة جعفر قام بالامر بعده ابنه موسى
يدعى بالكاظم فاذا انقضت مدة موسى قام بالامر بعده ابنه علي
يدعى بالرضا فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده ابنه محمد يدعى
بالتقي فاذا انقضت مدة محمد قام بالامر بعده علي يدعى بالنقي فاذا
انقضت مدة علي قام بالامر بعده ابنه الحسن يدعى بالامين فاذا
انقضت مدة الحسن قام بالامر بعده ابنه الخلف الحجة ويغيب
عن الائمة ثم قال جندل يا رسول الله قد وجدنا ذكرهم في التوراة
وقد بشرنا موسى ابن عمران بك وبالاوصياء من ذريتك ثم قال
رسول الله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم

في

في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا ثم قال جندل فما خوفهم يا رسول الله
قال في زمن كل واحد منهم شيطان يغريه ويوذيه فاذا عجل الله
خروج قائمنا يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ثم
قال طوبى للصابرين في غيبته طوبى للمقيمين على حبهم وطريقهم و
البيك من وصفهم الله في كتابه فقال الذين يؤمنون بالغيب و
قال اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ومنه قوله رسول الله
للحسين ابن علي عليه يخرج من صلبك تسعة من الائمة منهم مهدي
هذه الامة فاذا شهدت للحسن بعده فاذا سم الحسن فانت فاذا
شهدت فعلى ابنك فاذا مضى علي فمحمد ابنه فاذا مضى محمد فجعفر ابنه
فاذا مضى جعفر فموسى ابنه فاذا مضى موسى فعلي ابنه فاذا مضى علي
فمحمد ابنه فاذا مضى محمد فعلي ابنه فاذا مضى علي فالحسن ابنه فاذا
مضى الحسن ثم الحجة ابن الحسن يملأ الارض قسطا وعدلا كما
ملئت جورا وظلما ومنه قوله صلعم للحسين عليه هذا ولدي امام ابن
امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي عن سلمان
وجابر ان جبرئيل عليه هبط على رسول الله صلى الله عليه وآله بلوح
من الجنة فاعطاه فاطمة عليها السلام وفيه اسماء الائمة اثنا عشر ومنه ما روي
عن عبد الله ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خلفائي
واوصيائي وحجج الله على الخلق بعدي اثنا عشر اولهم اخي واخوهم ولدي

قيل يا رسول الله من اخوك قال علي بن ابي طالب قيل فمن ولدك قال
المهدي الذي يملأها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا والذي
بعثني بالحق بشيرا ونذيرا لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله
ذلك اليوم حتى يخرج فيه ولدي المهدي فينزل روح الله عيسى
ابن مريم عليه فيصلي خلفه وتشرق الارض بنور ربها ويبلغ سلطانه
المشرق والمغرب ومنه ما روى المخالف عن مسروق انه قال بينا
نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم
كم يكون من الخلفاء بعده فقال انك لحديث السن وهذا شيء ما لقيتني
عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء
بني اسرائيل ومنه ما ذكر في المصابيح في باب مناقب قريش من
الصحاح عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنا عشر خليفة وكل من يقول بان
الائمة اثنا عشر يقول بالائمة المذكورين دون غيرهم وامامة الائمة
الاثنا عشر كما ثبت بنص سيد البشر لك ثابتة بنص كل سابق على لاحقه
ولا سيما امير المؤمنين فانه باب خيبر عليه العلي ولا ادلة السابقة
اما النصوص فلما تواتر ان امير المؤمنين عليه اوصى الى ولده الحسن
واشهد على وصيته الحسين عليه وجميع ولده ورؤساء شيعته
واهل بيته ثم دفع اليه الكتاب والسلاح وقال عليه له يا بني امرني
رسول الله صلى الله عليه وآله ان اوصي اليك واودع اليك كتابي وسلاحي

كما اوصى الي ودفع الي كتبه وسلاحه وامرني بان امرك اذا حضرك
الموت ان تدفعها الى اخيك الحسين عليه ثم اقبل على الحسين عليه
فقال امرك رسول الله صلى الله عليه وآله ان تدفع الى ابنك هذا ثم
اخذ بيد علي بن الحسين وقال وامرك رسول الله صلى الله عليه ان تدفعها الى
ابنك محمد عليه فاقرأه من رسول الله صلى الله عليه ومني السلام ونص كل واحد
منهم على من بعده بالخلافة فقاموا مقاما ذكرناه في الشرح ولما الادلة
فنقول كل واحد من ابي محمد الحسن وابي عبد الله الحسين سيدي
شباب اهل الجنة ومن بعدهما من الائمة الكرام عليهم السلام حين لما
تقدم من النصوص ولان الامام واجب العصمة ولا واحد من غيرهم
بواجب العصمة في زمانهم فلا فتعينت الامامة فيهم والا لخلا
الزمان من امام المعصوم وهو محال لما مر ولان كل واحد منهم في زمانه
كان افضل من كل موجود فيه من اشخاص البشر في جميع الكمالات
كما هو معلوم بالتواتر وكل من كان افضل الزمان مع انقطاع النبوة
فهو الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا ولامتناع خلو
الزمان من امام فيكون كل واحد هو الامام في زمانه ولان كل واحد
منهم ادعى الامامة واظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان امامه
حقا اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فدعوى الامامة متواترة
وكذا ظهور المعجزات وهي كثيرة وقد اوردنا في الشرح طرفا منها ولما
ان صاحب الزمان عليه يجب بقائه ما بقي مكلفا على وجه الارض

لوجوب وجود اللطف في كل مع بقاء التكليف وسبب غيبته اما لقوة
الظالمين او ملاحظة ما في اصلابهم من المؤمنين او مصلحة مخفية
لا نطلع عليها وطول حيوته من الامور الممكنة كعمر نوح وعمر لقمان قيل
انه عاش ثلثة الاف سنة وغيرهما من الاعمار المعمرين الذين كثرت
الاخبار بها من الموثوقين بخبرهم كعمر الخضر وله تعالى قادر على جميع
الممكنات ومن مذهب الكل ان خرق العادة في حق الاولياء والصالحين
امر جائز فاستبعاده جهل محض وفقنا الله للثبات على مراتب اليقين
وجنبنا عن ذيع الجاهلين بالنبي واله الطاهرين الفصل السابع
من تسول الباب في المعاد الجسماني والروحاني وحقيقة العود
وحقيقة المرجع والمصير فنقول الذي كان الشيء فيه وبايته ثم عاد
اليه وقد نقل الى ايجاد ثانيا او الموضع الذي يصير الانسان بعد
الموت فيقال الاجزاء معاد الخلق فاعلم انه اتفق المسلمون كافة على
وجوب المعاد البدني وكلها اتفق عليه المسلمون كافة فهو حق فوجب
المعاد البدني حق وسند اتفاقهم واجماعهم على ذلك وجوه منها ما يختص
القائلون بالحسن والقبح العقليين ومنها ما يعم الكل اما الاول
فلانه لولاه لقبح التكليف لكونه مشقة بلا فائدة ظاهرة وانتفاء الاوامر
والنواهي الاخروية حينئذ ويبطل ايفاء الوعد بالثواب على الطاعة والوعيد
بالعقاب على المعصية بعد الموت لتوقفه على الاعادة ضرورة واللازم
بقسميه باطل لان الله تعالى عادل حكيم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب

والتكليف

والتكليف بلا غاية اصلا لما فيه وعدم الايفاء اخلال بالواجب عقلا
ونقلا فالملزوم مثله فان قلت هذا يدل على مطلق الاعادة لا على
اعادة البدنية قلت بعض التكليف بدنية يجب اعادة الابدان ايصالا
مستحقها بمقتضى العدل واما الثاني فقوله اي المعاد البدني
ممكن مقدور للباري تعالى والصادق الشارع قد اخبر بالثبوت وكلما
كان كذلك كان حقا واجب الثبوت فيكون المعاد البدني حقا واجب
الثبوت اما الصغرى فاما امكانه في حد ذاته فلان اجزاء الميت قابلة
للجمع والحيوة والا لما اتصف بهما قبل وقد اتصفت اما كونه مقدورا
للباري تعالى فلانه عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر
على جمعها وايجاد الحيوة فيها لسهولة قدرته جميع الممكنات واما اخبار
الصادق بثبوته فلانه قد تواتر ان النبي صلى الله عليه وآله كانت بينت المعاد البدني
بقول به ويدل عليه قوله تعالى وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل
ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد واما الكبرى فظاهرة
والا لم يكن الصادق صادقا والآيات الدالة عليه بحيث لا يمكن دفعه
اصلا ولا يقبل التاويل وعلى الانكار على جاحده كقوله تعالى في محكم التنزيل
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وكقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وكقوله تعالى افلا يعلم
اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وكقوله تعالى فسيقولون

من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وما يدل عليه قوله تعالى وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وبرزوا لله الواحد القهار وقوله
تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وهذا اكثر من
ان يحصى وكل من له عوض عليه تعالى او على غيره او عليه عوض لغيره
يجب اعادته عقلا لايصال حقه اليه واخذ الحق منه لئلا يلزم الظلم
وغيره اي غير من له عوض او عليه يجب اعادته سمعا لا عقلا لعدم
لزوم محذور عقلي او عدم بالكلية ولم يجده اصلا والمراد بالعوض
هنا النفع المستحق اعم من ان يكون مقرونا بالتعظيم او لا يستقل
الثواب ايضا ويجب الاقرار بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واجمالا
مجيئه به بطريق التواتر والتصديق بذلك بالقلب واللسان وهو
الايمان الشرعي ولا يكفي التصديق بالقلب في تحقيقه لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فقد ثبت مباينته
للكفار الاستيقان وهو التصديق بالقلب فلا يكون هو الايمان
ضرورة امتناع اثبات احد المتقابلين بما ثبت له المقابل الآخر
بالفعل ولا يكفي الاقرار باللسان ايضا بدون التصديق القلبي
في تحقيقه لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فانه تعالى نفى الايمان عنهم مع تحقق الاقرار باللسان وانما يجب
ذلك لثبوت عصمته ولزوم متابعته والانكار شيء من ذلك كفر

بخلاف

بخلاف الاجتهاديات فان منكرها لا يكفر وفاقا فمن ذلك عذاب القبر
ويدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه صريح
في العذاب بالنار قبل يوم وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا فان الفاء للتعقيب وقوله تعالى امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين وهو
ممكن في نفسه لانه اما للنفس وهو ممكن لبقائها بعد خراب البدن
او للنفس مع البدن وهو ايضا ممكن لجواز ان يحصل البدن من
فيض القدير بحكم ما يستعد ثانيا لقبول علاقة النفس بوجه لا يدركه
البشر فيقبل البدن النفس ويدركه الالم الا ما شاء الله تعالى وكلما
كان ممكنا في حد ذاته وتواتر السمع لوقوعه وجب اعتقاد وقوعه
ومن ذلك الصراط والميزان وانطاق الجوارح ونظائر الكتب
لامكانها وفي نفسها اما الصراط فلانه اما ما هو المشهور منه وهو
الجسر الطويل الدقيق الذي يقع المرور عليه او العمل المروي الذي
سئل عنه وبه اعتذر به كانه يمر عليه ويطول بكثرته ويقصر بقلته و
امكانهما ظاهر واما الميزان فلانه اما ما هو المشهور وهو ما يوزن به
صحائف الاعمال وعبارة عن مقابل الحسنات بالسيئات ايظهر
الرجحان والتساوي وامكانهما ايضا ظاهر واما انطاق الجوارح و
نظائر الكتب فامكانهما اظهر واذا ثبت ان هذه الامور ممكنة
فقد اخبر النبي الصادق بها وكلما كان ممكنا وقد اخبر الصادق

لو فرض موجب الاعتراف به واعتقاد حقيته فيجب الاعتراف بهذه الامور
والتصديق بها وهو المطلوب ومن ذلك الثواب والعقاب وتفاصيلهما
المنقولة من جهة الشرع صلى الله على الصادع به بعثه الشرايع المنزلة
وعلى الحافظ من تغييره وتبديله الى يوم الدين فالثواب حقه على تقديره
وهو مستحق المكلف بامور الفعل الواجب اذا فعله لوجوبه كما في الدين
او لوجه وجوبه كما في الخمس ومقدمة الواجب والفعل المندوب اذا
قصد ندبيته او وجه ندبيته مثل ذلك والفعل ضد القبيح كفعل
المباح الذي يحصل به ترك الحرام اذا فعله لاجل انه ترك القبيح و
بالاخلال بالقبيح وتركه مع قصد انه اخلال به والعقاب هو الضرر
المستحق المفارق للتحقير ويستحقه المكلف بفعل القبيح كارتكاب
الحرام وبالاخلال بالواجب وتركه راسا وقد يطلق النقل والعقل
هنا اما النقل فكالايات الدالة على ان العمل سبب على عوض مثل
قوله جزاء بما كانوا يعملون واما العقل فهو بالتشبيه الى استحقاق
الثواب ان المشقة الحاصلة للمكلف بواسطة العقل اذا لم يخلل
من غير عوض يحصل له في مقابلة تلك المشقة من نفع او دفع ضرر
علم بالضرورة والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم وبالنسبة
الى استحقاق العقاب بالفعل والاخلال انه مشتمل على اللطف
لان المكلف اذا علم يحصل له ما يبعده عن المعصية واللطف
واجب على الله تعالى ويكفي في استحقاق الثواب كون الفعل والاخلال

شاق

عن المشركين

شاق ولا يشترط دفع الذم عليهما ولا انتفاء النفع العاجل لان
الموت للاستحقاق هو المشقة فاذا تحققت تحقق الاستحقاق سواء
ذم او لا فان الذم غير مستلزم لارتفاعها ولجواز تحقق النفع
العاجل والاجل ويطابق العقل والنقل ايضا على وجوب دوام ثواب
اهل النعيم على المطالعة ودوام عقاب اهل الجحيم وهم الكفار على
المعصية بان يخلد المومن الموقن للطاعات في جنانه وفاء بوعده
ويعذب الكافر ابدا في نيرانه بحيث يحيق وعيده سواء كان مقلدا للكفر
او جاحدا عركبا او فيسقا او سواء كان معاندا او غيره اما النقل
فايات الوعد والوعيد مثل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى اخر الاية وقوله تعالى ان الذين كفروا
من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها واما العقل
فلان دعاءها مشتمل على اللطف ولا شك انه تقرب المكلف على الطاعة
ويبعده عن المعصية وما يشتمل على اللطف المومن العاصي لا يخلد
في النار وان خرج من الدنيا بغير توبة لانه يستحق الثواب ايمانه
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من
العذاب فانه لا يتقدم على عذابه بالاجماع بل يمكن ان يدخلها اصلا
لجواز العفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وثبوت الشفاعة عن النبي صلى الله عليه واله وفاقا لقوله
استغفر لذنبك وللمومنين والمومنات فيستغفر صلى الله لعصاة يفعل

منه عقيلا لمرضاته قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى والمؤمنات
ائمتنا الاثنى عشر وسيدتنا فاطمة الزهراء وانت خير البشر شفعاء اينا
بعصاة شيعتهم يوم المحشر لتواتر اخبارهم بذلك وثبوت عصمتهم
والسمع دال على ان الجنة والنار التى هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان
الان لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات اعدت للمتقين وقوله تعالى
واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد
يدل على تحققها واسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها لقوله تعالى قلنا
يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وقوله اهبطوا منها جميعا يدل
على تحققهما ايضا فتامل ووجوب التوبة اى ومن ذلك وجوب التوبة
لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا هى الرجوع عن الذنب فى الحال
والعزم من تركه فى الاستقبال ويدل على وجوبها ايضا انها واقعة
لضرر المعصية ودفع الضرر واجب فكذا ما يدفع وان يرد المكلف
على كل قبيح واخلال بواجب يصدر منه وفى الحديث الندم توبة
فيكون التوبة واجبة ويجب ان يكون التوبة عنهما بعضها الاتى آخر
فان من يندم على معصية لحفظ صحته او لحرق مثل حرمته لا يكون تائبا
حقيقيا ومن الاول خوف النار فلا يصلح التوبة عن بعض القبائح
دون البعض اذ الشرك ترجيح الدواعى الى الندم بين الجميع واذا
اعتقد المكلف فى البعض الحسن صحت توبته عن غيره مما اعتقد
قبحه لحصول الندم على القبيح بالنسبة اليه وكذا اذا استحقر البعض

بالنسبة

بالنسبة اليه كالمعدوم صحت توبته عن غيره لتحقق الندم على القبيح
لقبحه واعلم ان الذنب الصادر عن المكلف ان كان فى حقه تعالى فان
كان حصوله من قبيح ارتكب كشرب الخمر كفى فيه الندم على ما مضى والعزم
على ترك المعاودة ابدا وان كان بالاخلال بالواجب اختلف حكم الواجب
بعد الندم بحسب القوانين الشرعية فمنه ما يكفى فيه الندم ايضا كاخلال
بالامر المعروف وصلوة العيدين مع وجوبها ومنه ما يبقى فى ذمته
ويجب مع الندم فعله اداء لابراء الذمة كالزكوة المالية ومنه ما يبقى
فى الذمة ويجب مع الندم فعله قضاء للابراء كالصلوة اليومية و
ان كان الذنب فى حق آدمى فان كان اخلالا كالابراء
بالاسباب الواصل اليه وغصب مال وجب مع الندم الاعتذار فى
الاول وايصال الحق الى اهله والى من يقوم مقامه فى الثانى لانه يتعذر
الايصال ومن العزم على الايصال مع تعذره وان كان العقد كما
والعزم ان كان لاجل تلف المغصوب وان كان الذنب اخلالا وجب
مع الندم الارشاد وان امكن بان يكون باقيا وليس الزايد على الندم
والعزم من الامور المذكورة جزء من حقيقة التوبة بل من توابعها
وشعبها انتهى وما جاء به النبى صلعم ومن ذلك الامر بالمعروف اى الحمل
عليه والنهى عن المنكر اى المنع منه لقوله تعالى وليكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس يامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولقوله تعالى تامرون

بالمعروف وتنهون عن المنكر والا ليسلطن عليكم شراركم فلا يستجاب لكم
فالامر بالمعروف اما واجب او مندوب كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قسم واحد لان المنكر كله قبيح فالنهي عنه واجب لا غير لكن وجوبها
او ندبها ليس على الاطلاق بل يشترط ان يعلم الامر والناهي كون
المعروف معروفا والمنكر منكرا والا لا يحصل الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وان يكون حاليين لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث
ويشترط ظن تجويز التاثير ايضا لئلا يلزم العبث ويشترط الامن
من الضرر الغير المستحق بالنسبة اليه او الى غيره لان هذا الضرر
مفسدة والواجب لا يجوز استعماله على المفسدة وكذا المندوب ومع
حصول الشرائط الامر بالمعروف الواجب واجب حتما وان لم يجب
عقلا وكذا النهي عن المنكر والامر بالمعروف المندوب مندوب حتما
ان لم يندب عقلا والا لجاز النهي عن المعروف والامر بالمنكر ضرورة
ولزم خلاف الواقع على الاول او يلزم ان لا يكون المعروف معروفا
لزم الاخلال بحكمته تعالى على الثاني ووجوبها او ندب الامر على الكفاية
للآية المتقدمة ولان المقصد منها وقوع المعروف وارتفاع المنكر فاذا
حصلا بطائفة فلا حاجة الى امر اخرى او نهيا واستدل على وجوب
الامر بالمعروف ايضا بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فانه تعالى امر بالاصلاح والامر المطلق للوجوب واذا ثبت وجوبه
هنا ثبت وجوبه مطلقا اذ لا قائل بالفصل وقيل وجوبه اجماع حصول

الشرائط

الشرائط عقلي وعلى الاعيان اما الاول فانه الطف وكل الطف واجب
واما الثاني فلعموم الاية واجب على الاول بانها الوجوب عقلا على تقدير
اذ كل ما وجب بالفعل يجب على كل من حصل فيه الوجوب في حقه
واللازم باطل لانه لو وجب عليه تعالى الحمل على المعروف والمنع عن المنكر
لزم الالجاء وهو باطل والا لا يرتفع معروف ولا يرتفع منكر وهو فاسد
وفاقا يمكن الجواب عن الثاني بان عموم الاية الثانية يحتمل ان يكون
بالنسبة الى المرتبة الاولى اعني بالقلب فانه مطلق حقيقي دون الحمل
واليه المشروطين بما مضى وايضا يجوز استناد الفعل الى الكل فالكل
على الكفاية ايضا ويحتمل التخصيص توفيقا بينها وبين الاية الاولى
والحمد لله على حسن التوفيق والصلوة على نبيه واله الطاهرين وحسبنا
في زمرتهم وحسن اولئك رفيقا

تمت

٣٤٣
٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد
في العين ولا يشاهدك العين وانت اقرب الى الشيء من عينه و
قد حال الحجب في البين لا يبصرك نواظر البصائر الا بانوارك
ولا يظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك فانت الدال بذاتك على ذاتك
بذاتك ثم على ما سواك بانوار صفاتك اخرجنا من الظلمات الى
النور وخلصنا من الانكاس في مهاوي عالم الزور ووصل على الهادي
اليك بعد ما وقف قاسق الجهالة والعائد الى جنابك حيث انقلب
وجه محجة الهادي بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية ومنبع
السعادات الانسية واله وصحبه ذوي النفوس القدسية
ما دارت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة الاسباب
والاكوان فيقول الفقير الى عفو ربه الحقيقي محمد بن اسعد

الدواني

الدواني الصديقي قد جردت في هذه الرسالة وجوه براهين اثبات
الواجب جل ذكره على ما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت
في تشييد مبانيها وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام ثم اعقبتها
بما سمح به خاطري الفاتر والابرام والدقة والاتمام سالكا في جميع
ذلك سلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف ولما جنح
على التقليد فلسلك النظر اتساع ولم انقيد بالخلاف فالحق
بالاتباع وقد سمت في تقريب المقاصد الى الافهام وان افضى
الى الاطناب في الكلام فان المقاصد في انفسها غامضة فكرهت
ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظمه ويتعسر فهمه وقد
كتبتها من اقصر ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق الى حيث انتهت
فقد عاق عنها عوائق الحدثان حتى نبهت عليها عناكب النسيان الى
ان وردت اشارة قدسية هزت من عطفي وشدت عضدي فعدت
الى اتمامها فجاءت بحمد الله تعالى حاوية لنتائج افكار المتقدمين
والمتاخرين هادية الى الحق المبين فليسعدها الذكي المحقق
بالنظر الدقيق المعتلي بهمته من حضيض التقليد الى ذروة التحقيق
المتسور اطراف الكلام جلة ودقة المولى الكاذي حق حقه وقليل
ما هم فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون والله يحق الحق بكلماته
ولو كره المبطلون والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم
ان البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما

يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على
اثبات الواجب اولا ثم ينتقل منه الى بطلان الدور والتسلسل
كما سيرد عليك لا جرم رتبت الرسالة على مقصدين لبيان
تلك المسلكين ولما كان الثاني ابسط رأينا ان نقدمه فنقول
المقصد الاول في المسلك الاول وفيه طرق الطريق الاول انا
لا نشك في وجود ممكن ما كالمركبات فان استند الى الواجب
ابتداء او بواسطة ثبت المط ولا نشك في وجود موجود ما
فان كان واجبا او ممكنا استند اليه ثبت المط والا فان رجع
سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار والا تسلسل
لعلل الى غير النهاية اذ كل ممكن فله علة وح نقول جميع الممكنات
اي تلك الاحاد بحيث لا يستند عنها شيء موجود اذ لو كان معدوما
لكان جزء من اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه
فهو موجود ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد الموجودة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا
ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات الماخوذة
فيه والمحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة
اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل لضرورة
وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه

فلة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن
يكون علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء
فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له
اذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه
لفتمان الاول لان تعين الثالث فيكون علة
ثانيا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
بهذا التقرير اندفع عنه علة ما يورد عليه
غير بالتناهي وما لا يتناهى لا مجموع له فاثبات
بالتناهي يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان
ما دبحيث لا يستند عنها شيء وقد لوحظت باسر
منها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد
ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد
هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم تحقق الجزء
منه الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو
الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
مع اجزائه ولخصه ان الاحاد قد يلاحظ ولاحظ
باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الاحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة
باسرها اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الاتوادي

يتوقف على ابطال الدور والتسـ ... ـل على
اثبات الواجب اولا ثم ينقل ... التسـ
كما سيرد عليك لا جرم رتبت ... ـيان
تلك المسلكين ولما كان الثا ... ـنى فنقول
مقصد الاول فى المسلك الا ... ول قالوا
لا شك فى وجود ممكن ما كالذ ... ـى الواجب
ابتداء او بواسطة ثبت المط ... ـلوب ما
فان كان واجبا او ممكنا است ... ـأنف رجع
سلسلة الاستناد فى شئ هو ... المسلك
العلل الى غير النهاية اذ كل ما ... يجمع الممكنات
اى تلك الاحاد بحيث لا يشذ ... لو كان عدد ما
لكان جزء من اجزائه معدوما ... ع اجزائه
فهو موجود ونحن ما اعتبرنا ... ـدة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة ... ـيرة المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة فهـ ... ـى موجودا
ولا شك انه ممكن لاحتياجه ... ـنات الماخوذة
فيه والمحتاج وخصوصا الـ ... ـن فله علة فعلته
اما نفس المجموع او جزوه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة
وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشئ على نفسه

والثانى

والثانى ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن
محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء
معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له
بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة نفسه
ولعلل واذا بطل القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علة
امر موجود خارجيا والموجود الخارج من جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المط وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة مما يورد عليه
منها ان المجموع يتصور بالتناهى وما لا يتناهى لا مجموع له فاثبات
الواجب بما يتصور بالتناهى يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان
المراد بالمجموع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شئ وقد لوحظت بامر
اجمالى شامل لها ومنها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد
السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد
بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم تحقق الجزء
الصورى اعنى الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو
التعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
موجود بوجود جميع اجزائه وتحقيقه ان الاحاد قد يلاحظ ولحظ
واحدا وقد يلاحظ باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الاحاد فهو الجمع التفصيلى بها وان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى

والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة
الاجتماعية فافهم ذلك ثم بقي عليه ايراد وهو انه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلا يجوز ان تكون نفسه جزءا ضرورة وجوب
تقدم العلة على المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب
تقدم العلة التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين
لان مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة
فيكون متقدما عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول
المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلة لها
نفسه اذ ليست جزءا منه ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء
ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان تكون نفسه
وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم
تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو معه
مع ان كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعلية فلا يجوز
ان يكون جزءا وقوله لان علة الكل علة لكل جزء فتكون علة لنفسه
ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل
على ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي
الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد الفاعل لا مطلقا بل
الفاعل المستقل في التاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه والى

الفاعل

ما صدر منه

ما صدر منه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو
بجميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد منها لا يمكن
فاعلا مستقلا في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى بعض
غيره وغير معلولا له لا يقال عن منع وجوب كون الفاعل المستقل
في المجموع فاعلا في كل جزء ونسنده بالمركب من الواجب والممكن
فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو جزء لانا نقول
ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدليل عليه في المركب من الممكنات
الصرفة بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك
المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس لكم ان تقولوا
انه ينتقض بالمركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور
لا يجري فيه قيل وبهذا يتبين بطلان ما قيل انه يجوز ان
يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو مع المعلول بمرتبة
واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة
للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة
لنفسه قطعا واعترض على هذا الجواب بانه لو لزم ان يكون فاعل
المجموع بالاستقلال فاعلا لكل جزء لكان اللازم في مركب من اجزاء
ترتب زمانية كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف
المعلول عن علته المستقلة اذ لا يخلو من ان فاعل المجموع بالاستقلال
ان كان موجودا عند وجود الجزء الاول اولا وعلى الاول يلزم

الى السلسلة الثانية مالية بمرتبة واحدة
لا يقال ان الثانية مستندة
فيه يمكن ان الجميع الاجزاء
لا فاعل المجموع قيد الاستقلال
بالنسبة الى الكل في الاجزاء بالجزاء
بفاعل المجموع لا الاستقلال
الاجزاء او الما يصدر منه فقط
كذلك ليس ملا يتبقى

تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة وعلى الثاني يلزم تقدم الجزء الاول
على وجود علته المستقلة وايضا لو فرضنا ثلثة اشياء كل واحد منها
معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلثة علة مستقلة
لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشئ من تلك المعلولات
الثلثة ضرورة استناد كل منها الى واحد فقط من تلك العلل
واجيب عن الاول بان التخلف عن الفاعل المستقل بهذا المعنى
غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لابد منه في التأثير
والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد بكون
فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا يكون
فاعله خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا لكل
جزء وبهذا يندفع الايراد الثاني ايضا وهذا القدر يكفي في
فرضنا وهو ابطال كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات
لانه لو لم تكن علة ذلك الجزء خارجة عنه فهو اما عينه فيلزم
تقدم الشئ على نفسه او داخل فيه وننقل الكلام اليه الى ان
ينتهي الى ما يكون علة لنفسه او يتسلسل وح فكل جزء فرض علة
في تلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تأثيره
اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثر نفسه فيلزم ترجيح
المرجوح ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء بان يقال
كل جزء فرض علة للمجموع فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر

تأثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان
يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه بمعنى انه كاف في وجوده
من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث
للثاني وهلم جرا فكل واحد من الآحاد علة فيها ولما لم يكن المجموع
الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن
علل الافراد ولا استبعاد في تعليل الشئ بنفسه على طريق توزيع
الآحاد على الآحاد وانما الحاجة تعليل الشئ بنفسه بالمرة سواء
كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع بهذا المعنى
عين الآحاد بالاسر ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة
كما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد
محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها وتلك العلة
لا يمكن ان تكون منها لان العلة الموجدة للشئ سواء كان
واحدا في نفسه او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود
ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه والاشياء انما وقع
بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها
والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بالدليل والثاني
مما يدل على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اي
سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد

بطريق الدور او بغيره هذه خلاصة ما ذكروه في كتبهم مع تنقيحات
وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقهما ونحن نعيد
النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض و
الابرام فنقول اما ما قيل في الشق الاول من الايراد الاول
ان اريد بالعلة العلة التامة فلا يجوز ان تكون نفسها مع
تقريرهم ذلك المنع في ساير كتبهم والعدول الى دليل اخر و
جزمهم بان العلة التامة يجوز ان يكون عين المعلول كونها غير
واجبة التقدم فمحل بحث بنظر ادق من ذلك اذ لو جاز كون
العلة التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج الى غيره
ولو توجه ذلك فلا يمنع في اول الموية افتقار الممكن الى غيره
فلا يلزم ترتب اصلا فضلا عن السلسلة الغير المتناهية
وح ينسد باب اثبات الصانع بالامكان لانه لا يحتاج
الى سبب مغاير لجواز ان يكون سببه التام نفسه ح فان
قلت لا يجوز ان يكون الحادث علة تامة لنفسه والا لكان
قديما ضرورة ان ما يكفي ذاته في وجوده يكون قديما قلت
يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث قلت هذا لا يرد على
ما ظننا من انه ينسد باب الاثبات بالامكان اذ ح لا يمكن
الاثبات به بل يحتاج الى اخذ الحدوث وهم مطبقون على
جواز الاثبات بالامكان وتجويز كون العلة التامة نفس

الشق يستلزم عدم جوازه فهو ينافي ما اتفق عليه كافة المحققين
فكيف يجعل ذلك مقررا على انا نقول ح لا يتم اثباته بالممكن
الحادث ايضا لجواز انتهائه الى ممكن قديم يكون علته التامة
نفسه فينقطع السلسلة كما على تقدير انتهائه الى الواجب
القديم من غير فرق فافهم ذلك جيدا وايضا الممكن ما لا يجب
له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه
كان وجوده واجبا بالنظر الى ذاته اذ بالنظر الى ذات العلة
التامة يجب وجود المعلول لا يقال انما يلزم كونه واجبا لو لم تفتقر
الى جزئه الذي هو غيره لانا نقول الواجب الخارج من التقسيم
هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون
علة تامة لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى الغير
هف لا يقال نحن نقسم هكذا الموجود اما ان يحتاج الى غيره
في وجوده فهو الممكن او لا فهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا
نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي
اعترفوا بصحته وهو قولهم الشيء اما ان يجب له الوجود
بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا
هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ نعرضنا انه لا يدلهم من التفصي
عن هذا المنع مع انهم لم يقوموا بذلك الامر بل عدلوا عن
المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا المطلوب بدليل آخر فتامل

وايض العلة التامة اما عين العلة الفاعلية وهو العلة التامة البسيطة
وذلك حيث لا يتصور مانع عن العدم كما في العلة الاولى بالنسبة
الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة
كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية وهو العلة التامة المركبة
ولا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان احتياج الممكن الى
ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية
ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواها من العلل واذا تمهد
هذا فنقول لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول واما ان
تكون علة فاعلية له وهو ح لوجوب تقدمها وامتناع تقدم
الشيء على نفسه واما ان تكون مشتملة عليها فيكون جزءه علة
فاعلية مستقلة له وهو ح لما تقرر ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان
من راسه لان مداره بعد الاصلاح على ان الفاعل المستقل
للمجموع لا يكون جزءه وح فلا تقع في العدول من العلة التامة
الى الفاعل المستقل فقد لاح بما ذكر ان العلة التامة لا يجوز
ان يكون عين المعلول في الممكنات الصرفة مع قطع النظر عن
وجوب تقدمها او عدمه على ان الذكي لو ترك العناد ولاحظ
تصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك فلان بقي لنا
الفحص عن حال العلة التامة في التقدم فانه وان لم يتوقف البرهان
عليه فهو في حد ذاته من المطالب وهذا القصد وان كان قريب

المرآى فهو بعيد المرمى متشابه الانحاء مغبرة الارجاء ماذل
القاصدون الى مناهجه بانقدام اقدامهم بل هاموا في مهام شبهه
على مطاياها وهامهم فلا يجرم لم يا توا بما يشفي عليلا او يروي غليلا
وانا اقص ما عندي فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك اليك فاقول
لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه من نفي تقدم العلة التامة اما
الاول وهو انه لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين
ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها و
تقدم العلة التامة على المركب على هذا الفرض فقد اجيب عنه
بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم
بالذات والمتقدمات باسرها لا يكون عين المتاخر وايض لو فرضنا
مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا ولجزاءه
باسرها غير ممكنة فهي غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه مما
مراد لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد
قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم كون مجموع اجزاء الشيء غير الشيء
فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب المفروض فان الاجزاء
بالاسر ليس واجبا بل كل جزء منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء
بالاسر مغايرا للمجموع ونقول بقول مفصل فنقول الاجزاء بالاسر
متقدم على المجموع ان اريد به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم
على كل فرد فرد بالتقدم فم ولكن اللازم منه تغاير المجموع لكل

ام تحيرت وتستر

مفرد

استه

فرد فرد وليس النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد
هو متعدد في نفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم بل نقول هو عين
المعد وهل النزاع الا فيه والحق في الجواب ان يقال ان مجموع الاجزاء
الصورية والمادية لها اعتباران اعتبارها منفردين وهما بهذا
الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعد بمرتبتين واعتبارها
على النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج وهما بهذا
الاعتبار عين المعد فان قلت لا يخلو اما ان يعتبر هذا الارتباط
في المعد او لا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا
هف وعلى الثاني تكون عينه باي اعتبار اخذ قلت اصل الارتباط
المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعد وليس من اجزائه
فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعد مطلقا ولئن قلت هذا
انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوري اما فيما ليس كذلك
كما في بحثنا هذا فلا اذ ليس المجموع الا تلك الآحاد من غير
صورة يكون بينها ارتباط يصير تارة ليصير عينا ويسقط
اخرى لتكون جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع
الاجزاء انما يكون جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها حيث
للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعد لان جميع الاجزاء
ليس علة لنفسها والعلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك الجميع
من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك الجميع الذي هو المعد

فلا يكون

فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني وهو ان جميع الممكنات
من الواجب والممكن ممكن وعلة التامة ليس جزءه لاحتياجه
الى باقي الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج فنعين ان تكون
نفسه فاقول هذا اقوى الشبه ولا يدفعه حديث الارتباط
اذ لا يعتبر فيما بينهما ارتباط بل يلاحظ تلك الاجزاء باسرها
من غير امر اخر يوحدها ووجه الدفع منه ان يقال المجموع
بهذا المعنى ليس معلولا واحدا ليستند الى علة واحدة بل معلولات
متعددة لو حظت مرة فتستند الى علل متعددة وتلك العلل
هي مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة سيما فوق المعد
الاخير الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعد الاخير
فلا يكون تلك السلاسل باسرها علة تامة لاحتياج المعد
الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى هو تلك الآحاد المتفرقة
وقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها
مفصلا وبين ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال و
التفصيل في الملاحظة ولا فرق في ذات الملاحظة وتفصيله
انما اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب بان يجمع كل
واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب علة آ ثم علة ب
ثم علة ج وهكذا وبين ان يطلب علة اب ج دفعة الا في الملاحظة
فانه قد لوحظ كل منها في الاول بصورة خاصة وفي الثاني

بصورة اجمالية وكذلك لا فرق في الجواب بين ان يبين علة كل منها ولو
مفصلا فيقال علتها د وعلة ب ه وعلة ج ز مثلا وبين ان يجمل في
القول فيقال علتها ه ز الا ان ما لوحظ في الاول بالذات
لوحظ في الثاني دفعة ومعلوم ان الملاحظ في الصورتين
واحد فكما لا يدخل في الصورة الاولى المعلول الاخير في عدد
العلل كذلك لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق انما
ينشأ من لفظ المجموع وايهامه المركب الذي يدخل فيه الصور
وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متألف من الواحد
لا محالة فالمعلول الاخير داخل فيه ومن اجزائه فيكون داخلا
في علته التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية علة تامة للمجموع
فتامل في هذا المقام فانه حقيق بالتامل التام ولهذا التفصيل
فيما سيأتي مواضع نفع فتذكره واذ قد اعضلت الشبهة التي
عرجوا عليها فكن الفيصل في الامر وحكم العقل الصريح و
ارفض الجدال بجانبا وخذ بما يحكم العقل به بعد ان تعرف انها
لا يكون عين المعد في الممكنات الصرفة اذ به يتم البرهان من
غير احتياج الى اثبات المتقدم واما الشبهة الثالثة وهي ان
العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها متقدم ولا يلزم
منه تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل بتقدم
اجزائها على تقدمها واما قولهم في الجواب عن النقض على ان

الفاعل

الفاعل المستقل للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء
ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم
اما الانتهاء الى ما يكون فاعلا لنفسه وهو غ او التسلسل
فكل جزء يفرض فعلته اولى فاقول يمكن اختيار الشق بان يكون
ما فوق المعد الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول
لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا فوله فكل جزء الى آخره
قلنا لا نم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا على علل
الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى
على ما افاق اليه اخرا الكلام هو ما لا يكون المعلول مستندا
الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه واذا اعتمدنا ذلك فنقول
علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فيكون الاحاد المستندة الى
نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء وكون الاحاد
المستندة الى اجزائه اقل وذلك الجزء وان كانت المعلولات
المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر
في الاستقلال احد الامور الثلثة من استنادها بالاسر اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه فكون احد هذه الامور في علة
الجزء اكثر مع كون امر اخر منها في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية
احدهما من الاخر فان قلت لا شك ان ما يستند المعد الى نفسه
اقوى في العلية والتاثير مما يستند الى اجزائه وعلى تقدير

انتفاء الاولوية اذ يلزم ترجيح المساوي قلت مفهوم العلية الاستقلالية
متحققة فيهما سواء كان على السوية فيهما فيكون مشككا فلا يلزم
من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوي على تقدير المساوي كما في سائر المفهومات المشككة
والمتواطية فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد قلت توارد العلل التامة صح مطلقا وكذا توارد العوامل
المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته بل نقول
هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل
المبتداة مما فوقه الى المبدا علة مستقلة له بالمعنى المذكور
ضرورة انه لا يستند الى غير تلك السلسلة واجزائها وما
تستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتداة
من التاسع الى المبدا علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء
منها اما مستند اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها
والتاسع والثامن الى اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة
المبتداة من الثامن الى المبتداة من السابع وكذا السلسلة
المبتداة من الثامن فما فوقه الى المبدا علة مستقلة لها لان
كل جزء منها اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها
كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه مستند الى اجزائها اعني
المبتداة من السابع وهكذا لا يق لا بد من علة لا يكون اولى

توارد السلسلة الابتدائية من التاسع مبتدا اخيره فقد علة مستقلة له منه

لانا

لانا نقول هذا اول المسئلة وعين النزاع فان قلت المراد بالعلة
المستقلة ما لا يكون له شريك في التاثير كما صرح به في شرح
المواقف في بحث العلة والمعلول وح يتم الكلام لان كل جملة اخذت
من غير المتناهي فهي علة قريبة لفرد ويشاركه غيره في التاثير
القريب في فرد اخر فلا يكون شق مفاعلة قريبة للمجموع اذ
لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب في واحد منهما
مؤثرا قريبا في الجملة دون المؤثر القريب في الجزء الاخر قلت ان
اراد انتفاء الشريك في التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نسلم
انه ضروري في كل معلول ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى
كيف ولو صح ذلك لانتفى ترتب العلل المتشاركة في مطلق
التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير الا ويرجع اليه ابتداء
او بواسطة يرجع الى المعنى الاول واحتاج الى التعميم المذكور
فيه بان يقال او الى اجزائه ليندفع عنه النقض المذكور هناك
وح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر المستقل
في كل مرتبة هو ما لا يكون له شريك في التاثير في تلك المرتبة
قريبا كان او بعيدا وهو ضروري في كل معلول لانه لا بد في كل
مرتبة من مراتب التاثير من شيء يكون هو قائم المتصف به فاذا
اخذ هو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التاثير
والا لم يتعين المتصف به فلا يكون تاثيرا ضرورة اقتضاء

وذلك لو سلم السؤال لا يجدي الا حيث لا يتجه عليه الايراد المذكور والله اعلم

الوصف موصوفا معينا وح فالترديد في العلة المستقلة القريبة
فنقول العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة
فان كل جزء منها معلول قريب لكل جزء منها وان قيل المراد به
تمام المؤثر في المجموع قريبا وبعيدا فنقول هو ايضا ما فوق
المعد الاخير الى غير النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل
فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة فتمام المؤثر في مجموع
تلك العلل وكل واحد من احاد تلك السلاسل معلول السلسلة
من تلك السلاسل مثلا المعد الاخير معد للسلسلة المبتدأة
مما فوقها وهكذا لمجموع تلك السلاسل يكون علة مشاركة
للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى تلك السلاسل لكونها
ممكنة فنقول هي مجموعات السلاسل التي في جميع السلاسل
الموجودة في تلك السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية
فهناك سلاسل غير متناهية ثم في كل منها سلاسل غير متناهية
وهكذا لجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مرارا غير متناهية
هو العلة التامة لتلك السلسلة الجامعة لجميع ما يتوقف
عليه تلك السلسلة قريبا وبعيدا وذلك الجميع هو بعينه
جميع السلاسل التي تشتمل ما فوق المعد الاخير عليها بحيث
لا يشذ شيء منها فالعلة التامة اعني جميع ما يؤثر في السلسلة

قريبا

قريبا وبعيدا هو ما فوق المعد الاخير كما قلنا ونقول ايضا ان سلسلة
الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا يمكن ان يكون المؤثر
التام القريب فيها الواجب ضرورة انه مؤثر قريب في واحد منها
فقط واما ان يكون هو ما فوق المعد الاخير بمرتبة سلسلة واحدة
ولا يكون اشتراك ما بينها من السلاسل في التأثير القريب في
الاحاد الاخر منافيا لكونه مؤثرا تاما فيكون المراد بنفي الاشتراك
نفي اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل
باسرها وكل من الوجهين جار في السلسلة الغير المتناهية
بلا فرق فاختر لنفسك ما تختار فان ما نقول به هنا نقول به
هناك وانت مما فصلنا لك خبير بان الحق هو الثاني والنظر
السابق لا يتأتى على هذا وهو يحق الحق ويهدي السبيل واعلم
ان الشريف العلامة قدس سره قرر البرهان في حواشي شرح
حكمة العين بوجه مفصل ويدل فيه الجهود ووصفه بانه
ينكشف به المقصود ولا يتأتى عليه شيء من الشبه الواردة ونحن
نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى فالى السمع وانت
شهيد بمجد الحق الذي ليس عنه محيد قال لا شك في وجود
ممكنات متعددة وكل واحد منها محتاج الى علة فاعلية
موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعد فاذا اعتبرنا
الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية

المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من هذه العلل الفاعلية
من افراد الممكنات او لا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي
هي باجزاء الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة
هي جملة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات فكما ان كل واحد من الممكنات
محتاج الى واحد من العلل كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع
العلل وذلك مما لا توقف فيه للعقل الصريح بل يحكم به بديهة
اذا تمهد هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور
المعتبرة جملة واحدة واخذنا الممكنات باجمعها جملة اخرى
ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى فلا يخلو اما ان تكون في الجملة
الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا وعلى الثاني اما ان تكون
الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشيء علة لنفسه
وهو قطعي الاستحالة او بعضها فيكون بعض من الجملة الثانية
علة لجميعها وهو ايضا محال اما اولا فلان العلة التامة لا يتوقف
المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة
على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر اقول ان اريد
بالعلة الفاعلية المستجمعة الفاعل مع جميع شرائط التأثير
فهو ليس بجملة تامة ولا ينافيه احتياج المعلم الى بعية الابوة
لجواز ان لا يكون من شرائط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض
من الجملة الثانية الخ وان اريد به الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه

المعلم

المعلم سواء كان شرطا للتأثير او لا كما هو ظاهر العبارة هي العلة
التامة وح نختار كونها تمام الجملة الثانية قوله يلزم ان يكون
الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة قلنا العلة التامة لا
تقدم لها على المعلم كما قرره في غير هذا الكتاب فيجوز ان يكون
عينا كما قرره والعجب انه اورد هذا المنع في سائر كتبه ولذلك
عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم يقول ههنا انه
لا يجوز ان يكون عينه لانه يلزم ان يكون الشيء علة تامة لنفسه
وهو قطعي الاستحالة وليت شعري كيف منع القطعي في سائر
كتبه وهل هذا الا كر على ما فر منه قال واما ثانيا فلان اي
بعض يفرض فانه معلول جزما وعلة اولى بان يكون علة تامة
لانها تحصل افرادا اكثر ضرورة ان ما هو بتأثير ذلك البعض
فالعلية فيه مدخل ولها في نفس ذلك البعض تأثير ايضا بخلافه
اذ لا تأثير له في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيد
ثم ان هذا العجب مما مر فان اكثرية التأثير لا يقتضي الاولوية
بالعلية التامة الا ترى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب
علة التامة اما نفسها مع انه لا تأثير لها اصلا اذ الشيء لا يؤثر
في نفسه واما ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تأثيرا
منه قال وعلى الاول اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج
عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل الفاعلية

او في الامور المعتبرة معها وعلى الثاني العلل الفاعلية اما نفس
الجملة الثانية او بعضها اذ الفرض ان العلل الفاعلية لم يعتبر
فيها زايد خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون نفس
الشيء مع غيره علة تامة وهذا افتش من علية لنفسه اذ الفرض
ح تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا ممنوع بناء
على ما قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها
عين المعلول اللازم من هذا الشق تقدم الشيء على نفسه بمرتبة
بناء على ذلك والعجب انه استدل في بعض كتبه على عدم تقدمها
بعين ما ذكر هنا قال وعلى الثاني يلزم ان يكون بعض الجملة
الثانية مع امر خارج علة تامة لها واسخافه يظهر بالوجهين
السابقين اقول تقرير الوجه الاول هنا ان العلة التامة علة
لا يتوقف المعلول على امر خارج عنه والمعلول هنا يتوقف على بقية
الاجزاء وهي خارج من ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية
مع الامر الخارج وفيه نظر لان اللازم من كون العلة الفاعلية
بعض الاجزاء عدم دخول بقية الاجزاء في العلل الفاعلية ولا يلزم
منه عدم دخولها في العلة التامة فاعرفه واما الوجه الثاني
ففيه ما سبق قال وعلى الاول اعني ان يكون الامر الزايد
معتبرا في العلل الفاعلية فاما ان يكون عين علة فاعلية جميعها
او جزئها وعلى التقديرين يكون موجودا ضرورة ان الفاعل

المؤثر في الموجود اجزائه يكون موجودا وذلك الامر الزايد الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا عنها
ولا ممتنعا لانه موجود فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان
ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية وفيه ان الكلام الخ اقول
لا ينافي هنا ابطال الجزئية بشيء من الوجهين اما الاول
فظاهر لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول الى ما عداها
اذ احتياج المعلول الى الاجزاء لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية و
اما الوجه الثاني فالكلام عليه هنا كالكلام عليه هناك فان حديث
الاولوية قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا ان الفاعل للمجموع مجموع
فواعل الاحاد وكل واحد من الاحاد مع السلسلة المبتداة مما فوقه
بمرتبة فمجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية لمجموع تلك الاحاد
وليس لهذا المجموع مشارك في التأثير القريب في جميع تلك
الاحاد فضلا عن ان يكون اولى ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره
بما يندفع منه بعض الخلل وان كان بعيدا بحسب اللفظ بان يقال
مراده بالعلة التامة هنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما يتوقف
عليه التأثير في المعلول ما يتوقف عليه المعلول كما هو ظاهر عبارته
بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدم على المعلول
ومراده من العلل الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث قال ويكون ان
ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية هو العلل الفاعلية بدون

بدون اعتبار الشرائط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة وما يترتب عليه
ويبقى المنع في ابطال شق الجزئية سواء ورد في العلل الفاعلية
المستقلة كما في الترديد الاول او في العلل الفاعلية مع قطع
النظر عن الشرائط كما في التفرد الثاني وهذا وان كان بعيدا جدا
عن لفظه ذكرناه احترازا عن ان يخطر ببال القاصرين بتجويز
ظنا منهم انهم خطروا بما لم يظهر لغيرهم كما شاهدنا نظائره وذلك
اذا احطت بجوانب المقال وكشفت حجاب الخفاء عن جلية الحال
لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار والابحاث ان الترديد
سواء وقع في العلة التامة او الفاعلية المستقلة فكونها من
المعرف لو ثبت ان الفاعل المستقل لا يمكن كونه جزءا من المعرف
وكونها خارجية منها يستلزم المطلوب لكن البيان كله في ابطال
شق الجزئية سواء كان الترديد في العلة التامة او العلة الفاعلية
المستقلة لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو
حاصل جميع علة كل واحد واحد ولا شك ان علة كل واحد هو
السلسلة المبتدأة مما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل
علة تامة للمجموع ولا يرد ما توهم من احتياج المجموع الى المعلول
الاخير لما تحققت من ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل
الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشيء من الاحاد فلا يدخل في
عد مجموع علتها وفيه النظر السابق والله سبحانه اعلم وقرن بعضهم

لاعلية له

بوجه اخر وهو ان المؤثر التام القريب في كل مجموع هو جميع اجزائه لان
المؤثر التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه عنه وجودا
وعدما وجميع الاجزاء بالنسبة الى المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة
له واذا تقرر ذلك فنقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية
مفتقرة الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث
الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هي اجزاءها باسرها لما تقدم
من معنى المؤثر التام القريب وهي ايضا ممكنة مفتقرة الى علة
تامة تلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارجا عنها والاول
محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما تقرر من
ان العلة التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث
لان كل واحد منها مستند الى علته التامة القريبة الموجودة في
السلسلة فلو استند شيء منها الى امر خارج لزم توارد علتين
مستقلتين في مرتبة واحدة على معلول واحد وهو محال ويلزم
من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة المفروضة لا
استلزامها المخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة مع
امتناع الاستناد اليها ولما اورد عليه المنفق بالجزء الاخير انه
متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعرف عنه على انه ليس مؤثرا
تاما وان الاحاد باسرها عين المعرف فلا تكون مؤثرا فيها ثم ان
جاز كون المؤثر في المجموع عينه فلم لا يجوز ان يكون علة الاحاد

القريبة

بالاسر ايضا عنها الجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول عن النظر
الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل استلزام
سائر الاجزاء من حيث انه اخيرها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء
متقدم بالذات على المجموع والمتقدمات بالاسر لا يكون نفس المتأخر
والمركب من الواجبات حادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو كان
جميع الاجزاء عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية كيف
ساغ لهم ان يوردوا المعد في اقسام العلل وتلخيص هذا الوجه ان
سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي
مغايرة للمجموع لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت
لكانت اما نفس الاحاد باسرها وهو محال او خارجا عنه وهو ايضا
محال لان الخارج لو كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شيء من الاحاد معلولا
لغيره وقد فرض الاحاد بالاسر مستندة الى علتها الموجودة
في السلسلة هف اقول وانت خبير بما مر سلفا اذ لا يشتبه
عليك ان المتقدمات بالاسر لا يلزم ان تكون متقدما كما مر
وكذا مجموع الواجبات بالاسر لا يكون واجبا وتقسيم العلل
الى المادية والصورية لا ينافي كون مجموع المادة والصورة هي
الغير المعين عين المعد على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة
والصورة بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لم يعتبر
فيه الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة وكل واحد من الاحاد

علة

علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعد قلت كون كل
منها علة مادية ومتقدما لا ينافي كون الكل المجموعي عينا لعدم اعتبار
الصورة فيه ونقول بقول فضل لا شك ان لنا ان نعتبر احادا
من غير ملاحظة الهيئة معها ونحكم عليها بحكم واحد مثل ان
نقول الاثنان زوج اول ولا شك ان حقيقته ليس الا هذا
الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين معا علة له
فتوجيه فاسد ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسي واعترض عليه
الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالاسر
مستندا بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يقنع
الكاتبي على الجواب الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام
من الجانبين من غير فصل ولا خلل في هذا الوجه الا في هذه المقدمة
اذ دون اثباتها خرط القتاد والقريب الثاني لو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء من احادها
الى موجد مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل ابتداء او
بوسط هو منه ايضا وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل
بالكلية بان لا يوجد هو ولا شيء من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر
الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول لم يوجده ويلزم
منه امتناع عدم من ايجاد بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم

اصلا بوجه من الوجوه فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه
لان عدم كل جزء يستلزم عدم المجموع والشق الذي به يكون جميع تلك
الاحاد كذلك يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان
عدم شيء منها ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته و
الخارج عن جميع الممكنات يكون واجبا فلو كانت الموجودات بأسرها
ممكنة كان الواجب موجودا وهو خلف مع انه مطلوبنا اقول
هذا قريب من الطريق الاول وفيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج
المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل نقول محتاج الى موجد
مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو اولا يستدعي امتناع عدم شيء
من الاحاد الا اليه او الى ما هو صادر عنه او الى ما هو جزؤه
وح نقول لا نسلم ان العلة المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول
خارج عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا نختار
الثاني ونمنع كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج هو الى علة
بها يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجود شيء منها
الا اليه او الى اجزائه او الى ما هو مستند اليه وكونه سببا لامتناع
عدم المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب به يمتنع عدمه ولو تم
ذلك لكفى في اثبات المطلوب ولغى ما في المقدمات فيقال لا بد
من علة بها يجب وجود المعلول او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض
المذكور ح اذ لا شيء يجب وجوده او يمتنع عدمه على هذا الفرض

ثم

ثم العجب ممن يأخذ هنا المقدمة القائلة بان ما يمتنع عدمه بالنظر
الى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويز كون العلة التامة في الممكنات
نفس المعلول والمختار ان علته التي بها يمتنع عدمه هو مجموع العلل
الداخلة فيه كما مر في الطريق الاول الطريق الثالث لو لم يوجد واجب
لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا اما الاول
فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن
ولا شك ان ارتفاعها باسرها ليس ممتنعا بالذات لانها باسرها
ممكنة ولا بغيرها لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع
الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته
والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته
ولا لغيره لم يوجد على ما بين في الامور العامة اقول تقدم حال في
بطلان شق الوجوب بالغير الى ما سبق في الطريق الثاني فانهما
متقاربان ويرد هنا على ان قال لو وجب بجزئه لزم ان يكون
ذلك الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت ان ما يجب به وجود
الغير يجب ان يكون واجبا لذاته ولم يتبين تلك المقدمة بعد
مبينة هناك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين غير
تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة
والوجه في بيان تلك المقدمة ان ما يجب به وجود الغير
لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع فاما لذاته وهو

ضرورية : ره

خلف او لعلة وقد فرضت معدومة ولم يلزم منه محال لان انتفاء
كل معلول فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة عدم المعلول
اما لذات العلة بان يمتنع عدمه بشرط وجود العلة فان عدم
المعلول مع وجود علته محال والاول مفقود هنا لامكان العلة
وكذا الثاني لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والسر في ذلك
ان الوجوب بالغير في قوة المشروطية بمعنى انه لو وجد ذلك
الغير وجد وجوب ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان
وجود كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهية وغير منتهية الى وضع مقدم
فلا يلزم وجوب شيء منها فعليك بالتامل الصادق والتروية
اللايق فانه ربما يدق من مدارك القاصرين وتقرير البرهان
ح ان بقي لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها
ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم
منه محال اصلا لان امتناع عدم كل منها انما كان لامتناع عدم
الجزء الذي فوقه فالمحال هنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه
ولما لم يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع
المجموع لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر
الى علته اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه
لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع بقاء

ما فوقه

ما فوقه ممتنعا اذ يلزم ح تخلف المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات
بالاسر لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون
السلسلة موجودة اصلا وقد فرضت هكذا واذا حققت ذلك
علمت انه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك واوثقها واخفاها
في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني الا بتغيير امتناع العدم
الى وجوب الوجود فمن اتى بالثاني بعد العلم بالاول فقد انحل
والله الموفق لتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق تحقيق وتنبيه
هو ان الممكن بنفسه لا يستقل بوجود ولا ايجاد اما الاول
فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلان الايجاد
فرع الوجود فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء
اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد
واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول يمكن
ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال
احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم المطلوب لجواز ان يكون
ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم استقلاله في ذاته
بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة هذا و
لو اخذت المقدمة القائلة بان لا يستغني كل واحد من احاده
عن امر خارج عنه لا يستغني جميع احاده عن امر خارج عنه
بديهية حدسية لم يبعد لكنه لا يجدي في المناظرة تنبيه لم يعلم

بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال التسلسل
ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والا
لكان معلولا من جملة الممكنات والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في وسطها
يكون طرفا لها بالضرورة فيتمشى السلسلة عنده واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون علة الجملة لا لاحادها فيكون مرتبطا بالجملة الغير
المتناهية غير واقع في نظامها فلا ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين
الاول انه قد بين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول
بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجد الواحد منها
ابتداء فيكون واقعا في نظام السلسلة كذا قيل فتامل فيه وفي انه
لم لا يجوز ان يكون علة كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا
للسلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة في علة كل منها والثاني انه
يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا لتحقق كل من الاحاد
بوجوده الواقع في السلسلة فيحصل المجموع بدونه واذا كان علة
لبعض تلك الاحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
لان ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان يكون
العلة امرا خارجا عنها ايضا كما ان كونها نفسها او جزءها
فيبطل التسلسل وهو المط اقول هذا طريق اخر مؤد الى ابطال السلسلة
الغير المتناهية لافتقارها الى علة وامتناع كون شيء منها علة لها
ولا دلالة فيه على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى

ذلك انه اذا بطل التسلسل فكل سلسلة موجودة تكون متناهية ويكون
منقطعها الواجب اذ الممكن لا يكون منقطعا لها لافتقاره الى علة
وفيه النظر السابق لا يق قد فرض ان لكل واحد من احاد السلسلة
علة مستقلة في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه
علة مستقلة له لانه خلاف المفروض لانا نقول ح يبطل التسلسل
في العلل المستقلة فقط ولا يبطل التسلسل في العلل الغير المستقلة كما
في الصورة المفروضة في النظر فتفكر ويمكن ان يق في ذلك المط
اذا ثبت احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد
منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد منها ولا بد ان يكون معينا
عنده فحينئذ ينقطع السلسلة لكن يرد على هذا التقرير ايضا المنع
المتقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب جزءا من علة كل من الاحاد
او يق لما ثبت احتياج السلسلة الغير المتناهية فيكون الممكن
الوجود منتهيا الى الواجب اما ابتداء او بالاخرة وهو بعينه
الانقطاع عند الواجب ويبقى الكلام في انقطاع السلسلة الغير
المتناهية بناء على المنع المتقدم واذ قد فرغنا عن المسلك الاول
فحان ان نشرع في المسلك الثاني مستعينين من الله التوفيق انه
غير دفي المقصد الثاني في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من علة
فاما ان ينتهي الى الواجب او يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان

اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه
وهما محالان بالبديهة واما الثاني ففيه طرق الطريق الاول
برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
فنفرض من معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية
ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا ثم نطبق الجملتين
فمن مبدأهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاول
والثاني بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل من الاولى واحد
من الثانية لزم تساويهما الكل والجزء وهو محال واذا لم يكن فقد
وجد في الاولى جزء لم يوجد بازائه جزء من الثانية فيتناهى
الناقصة اولا ويلزم منه تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر
متناه هو قدر ما بين المبدأين والزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيين
هف واعترض عليه من وجهين الوجه الاول ان البرهان يجاد
في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل في مراتب الاعداد
فيلزم تناهيهما بعين الدليل وهو باطل اما الاول لان فيهم
واما الثاني فبديهية وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب
المتكلمين فانهم يقولون بتناهي الحوادث والنفوس واما النقض
بمراتب الاعداد فيعتذرون عنه بانها موهوم محض اذ لم يضبطها
وجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري فيه التطبيق

بخلاف

بخلاف الحوادث فانها وان لم يجتمع في الوجود فقد ضبطها الوجود
الخارجي فليس موهوما محضا تأمل فيه واما على مذهب الحكماء
فظاهر الورود وهم يجيبون في الجواب الى ان التطبيق انما يجري
في الامور الموجودة معا المرتبة ترتيبا طبعيا او وضعيا اذ الامور
المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا في الذهن
ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه
التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك لا وجود
للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن
مفصلا والمجتمعة الغير المرتبة لا يجري فيها التطبيق ايضا
لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق
الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من
ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه
فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع
الملاحظة واستوضح ذلك سوء التطبيق بين الجملتين المتدرجتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق في الاولين
تطبيق طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احديهما على
جزء من الاخر على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد

من اقتران كل جزء بازاء مقابله هذا ما ذكروه اقول ولقائل ان يقول
لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او
يكتفى ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا
وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانا نعلم انه لا يخلو من ان
يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة او لا
وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه
التفصي عنه على ما سبق بالخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يجيء
الاول ويمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة ربما يكون في الاوساط
واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب
التناهي للانقطاع ولا في الاوساط لانساق الاحاد فلو لم يكن
في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين
لا شك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن
الغير المرتبة انساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى ثم انه لم يظهر مما ذكرنا لا تناهي
الحوادث والنفوس وانما الزم من ذلك عدم جريان برهان
التطبيق في ابطاله ولعل في دلائل اثبات لا تناهيها وجوها من
القدح ثم اقول الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور
الغير المتناهية المترتبة بيان ذلك ان احاد تلك الامور

لانطباق

ان كان مرتبة فذاك وان لم يكن احادها مرتبة فلا شك ان المجموع
متوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع عليه اذا
اسقط منه واحد اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف
على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية
قطعا تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين
المجموعات اذ هي امور مترتبة موجودة في الخارج على فرض
وجود الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق
بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة
ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي
احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات
تنتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات
المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان
فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه وهو عدة
المجموعات فليتامل الفطن في هذا المقام فانا لم نبسط في الكلام
حيوا الغور الاذهان العميقة وحرز الدرر الافكار الدقيقة
وتحقيق المقام ان في اشتراط الترتيب عام ملاحظة الامر مفصلا
وكذا اشتراط اصل الوجود لان البرهان انما يدل على ان السلسلة
الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الاحاد

باسرها غير موجودة ولما اشترط الاجتماع من الامور الغير المجتمعة
في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود
والبرهان انما يدل على عدم وجودها ولا منافاة بينها وبين
مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع وقد يقال انما تنضبطها
وجود خارجي فيجري فيه التطبيق وقد يقال لا نم ان السلسلة
الغير المتناهية منها غير موجودة غاية الامر انها غير موجودة
في زمان واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي
هي ازمنة وجود جزء جزء فعليك بالتامل الصادق ثم قيل
ان النفوس الناطقة فيها ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان
فيها وايضا نفس الابن متوقف على بدن المتوقف على الاب المولد
لمادة بدنه فيها ترتب بالطبع واجيب عن الاول بوجهين الاول
ان ترتب حدوثها غير لازم لجواز ان تحدث جملة منها في زمان
وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان اخر واقول فيه نظر لانه على
تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم
توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتبة في الحدوث
فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جمل اخرى لاحاد تلك السلسلة
الثاني انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم تكن
مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الاحاد من تلك الحيثية
واقول فيه ايضا نظر لان احاد السلسلة مجتمعة ولها ترتب

باعتبار

باعتبارها فيجري فيه التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها ذا وصفين
تقتضي انطباق كل منها على نظيره في السلسلة الاخرى على الاتفاق
وهو حاصل ههنا فانا نقول الجملة الموجودة منها الا اليوم مثلا
على الحادث في اليوم السابق عليه وهكذا انما حدث من الحادث
في اليوم السابق جملة وننطبقها على الجملة المتبدلة من الحادث
في اليوم فنطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من
سلسلة الكل ونسوق البرهان الى اخره الوجه الثاني انا لا نم ان
الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت فانه يجوز ان يكون
عدم انطباقها عليها لعجزها عن توهم تقابل اجزائها باجزائها
لا لكون الاولى اطول من الثانية في جهة عدم التناهي وقد
يغير تقرير البرهان لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة وهي
ان الثانية اما ان يستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لا يستغرقها
او الى تلك العبارة وهي ان الثانية اما ان تصدق عليها انها
قابلة للتطبيق على الاولى او لا تصدق عليها ذلك واعترض
على الاولى بانا لا نم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير
التطبيق فان التطبيق مع فيجوز ان يستلزم محالا ولا نسلم انه
يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها
في الواقع وانما يلزم ان لو كان تقدير التطبيق واقعا وهو
ممنوع وعلى الثانية باختيار الشق الثاني ولا يلزم من عدم

والحادث في يوم

قولها للتطبيق انقطاعها لجواز ان يكون عدم قبولها لكونها غير متناهي
الاجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا لانقطاعها وانت خبير بان شيئا
من هذه المنوع لا يتوجه على التقرير الذي قدمناه في سوق البرهان
اذ لا نعني بالتطبيق الا ان العقل يلاحظ شيئا يازاء شيء ولو على فرض
الاحال ولا يخفى ان العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من احاد احدى
السلسلتين بازاء واحد من الاخرى على الاتساق وبذلك يتم
الغرض اذ ح لا يخ اما ان يكون بازاء كل من الاولى شيء من الثانية
او لا والاول يستلزم التساوي المحال والثاني مستلزم المطلوب
واما مثل هذا التطبيق يجري في غير المرتبة ايضا فقد مر الكلام
عليه وقد يقرر البرهان بوجه اخر دفعا لتلك المنوع وذلك
بان يتصور السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع
والزيادة والنقصان في الجهة التي هما بتلك الجهة غير متناهيتين
فنقول بان ح ان كانت علل ومعلولات مرتبة غير متناهية في
جانب التصاعد لكان تلك المراتب ما عدا المعلول الاخير
سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار وهي بعينها سلسلة المعلولات
الغير المتناهية باعتبار اخر والسلسلتان منطبقتان لا في
الفرض فقط بل في الواقع فان كل واحد من تلك المراتب علة وهو
بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من تلك المراتب على
معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها التي هو نفسها فاذ لم تعلل

الكلام

احدى

احدى تلك المراتب مبدأ ولوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين
وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة ابدا والا
لبطلت العلية والمعلولية وارتفع وجوب المتقدم والمتاخر اللازمين
لها ضرورة انه لو لم يزد العلل لكان شيء من العلل منطبقا على علته
فيلزم المحذور المذكور وهو تساوي المعلولات الغير المتناهية فان
البرهان يجري فيها ايضا وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم
التناهي ان يكون لكل جملة متناهية منها علة خارجة عن تلك
الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون
وراء الغير المتناهي علة ولذلك دفع بعض المتاخرين هذا
البرهان بانه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ
بواحد وهو المعلول الاخير وجب ان يزيد سلسلة العلل بواحد
في الطرف الاخر والا لم يكن المتضايفان متساويين وانت تعلم
ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي
يأتي تحريره فلا يجدي في دفع الايراد على هذا الدليل اقول ويمكن تقرير البرهان بوجه متين يندفع عنه بعض الشكوك
بان يقال لا يد لمجموع المعلولات من علة وعلة مجموع المعلولات
مجموع علل احادها فيجب ان يكون مجموع العلل سابقا في الرتبة
على مجموع المعلولات لان العلية تقتضي ذلك لكن هذا في
الصورة المفروضة منتف فان مجموع ما عدا المعلول الاخير

الاتم سيوتن نهاوند

الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السلسلة باعتبار
وهو بعينه مجموع العلل باعتبار اخر فجميع المعلولات وجميع
العلل متحدان في المرتبة وان كان كل واحد من العلل متقدما
في المرتبة على الواحد الذي هو معلوله وعلى هذا التقرير لا يبقى
للمنع المذكور قوة فتامل ويمكن بيان المطلوب بوجه اخر وهو
ان يقال تلك السلاسل ما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية
باعتبار اخر فالمعلول الاخير مبدأ السلسلة المعلولية والذي
فرض مبدأ السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقها بحيث
ينطبق كل معلول على علته لزم ان يزيد سلسلة المعلولية على
سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة ان كل علة
فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعد
والمعد الاخير داخل من جانب المبدأ في سلسلة المعدودون
العلة فلو لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ
كان في الجانب الاخر لامحالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق
النظام فيلزم ان يوجد معلول بدون علة سابقة عليه وهو ح
مع انه محقق للمطلوب وهو الانقطاع الطريق الثاني برهان التضايف
وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية
على عدد العلية والتالي باطل بيان الملازمة ان احاد السلسلة
ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددها فيقال

وبقي معلولية المعد الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في
السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا البرهان يجري
في تسلسل المعلولات بل في سائر المتضايفين كالابوة والبنوة لكن
هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل في احد الجانبين فقط
واما على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه لان
المعلولية والعلية غير متناهيتين فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع
هذا التوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معين
وتصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات
والمعلوليات الواقعة في هذه القطعة متكافئة ضرورة ان
العلية التي تضايف المعلولية الواقعة فيها لا يمكن ان تكون
فيما عدا تلك القطعة من المعلولات وهو ظاهر فافهم ح بيان
البرهان العرشي وتقريره ان يقال لو ترتب امور غير متناهية
كان ما بين مبدائها وكل واحد ما قبله متناهيا لانه محصور بين
حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدأ
وكل واحد الا بالطرفين واعترض عليه بانه لا يلزم من تناهي كل
واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المبدأين تناهي السلسلة
باسرها فان هذا الحكم من جبلي ان يقال ما بين آ وب اقل من
ذ ر ع وما بين ب وج اقل منه فيلزم ان يكون ما بين آ وج
اقل منه فانه غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل

لان المبدأ هناك واحد بخلافه في المثال بل من قبيل ان يقع ما بين
آوبت اقل من ذراع وكذا ما بين آوج فانه يلزم منه انه اذا اخذ ج
مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على الاقل من ذراع الا الطرف الاخر
وهو حكم صحيح وفيه نظر لان الحكم في هذه الصورة بين بخلاف
الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل جزء من الاجزاء
الواقعة بين النقطتين تناهي الكل لكونه غير واقع بين الطرفين
اصلا وقيل في جوابه ان هذا البرهان حدسي وصاحب القوة
الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل هي مع الطرف يحيط
بما عداها وان لم يتعين تلك الوحدة عنده ولم يمكن له الاشارة
اليه على التعيين اقول والفطن اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار
فان هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحد
ليس اجلى من المطرحتى يثبت به او ينبه به عليه بل يكاد يكون مبينه
اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية به وليت شعري كيف يعزى
الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة ثم لما توقف
جميع البراهين المذكورة على انه لا يجوز ان يكون احد طرفي الوجود
والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا يجوز ان
يوجد بنفسه للاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او
يفتقر الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب ويعقب البرهان على
ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية

الاعتبار

المحاسلة

المحاسلة منها ما لم يبلغ حد الوجوب حاولنا بيان هذين المطلبين
ليتم الدست ويكمل الفرض فيقول المسئلة الرابعة قالوا الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته اولوية يكفي في وقوعه والا فالطرف الاخر
ان امتنع لتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف وان لم يكن
فلا يخلو اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة اولا والثاني محال
لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو اخس من ترجيح المساوي
بلا مرجح فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة
اذ على تقدير تحققها يرجح الطرف الاخر ولا لكان حاله مع العلة
كحاله بدونها فلا تكون العلة علة واذا توقف على عدم علة المقابل فلا يكون
ذاتيه هف مع انه المطلوب وعليه ايرادات الاول انا لا نم انه لو تحقق
سبب الطرف المقابل لم يكن ذلك الطرف اولى لذاته لان رجحان
احد الطرفين للسبب الخارجي لا ينافي رجحان الاخر لذاته لاختلاف
الجهة ولذلك عدل جمع من هذا الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر
في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف
فيعتبر ارتفاعها في علته واجاب عنه سيد المحققين قدس سره بان
رجحان كل واحد من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان
كان باسباب متعددة واستوضح ذلك من تحقق الميزان على انه لو لم
فلا يكون سبب الطرف الاخر مانعا عن اولوية الطرف الاول
فلا يتم التوجيه الذي اختاره المورد انتهى واقول هذا الكلام في غاية

يخالج

للثانية والوثانية وربما يخالج وهم القاصرين ان وحدة الاضافة
معتبرة في التناقض واختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة
فلا يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف اضافة
في كل مادة دافعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان
واحد لا يمكن ان يكون قائما وقاعدا ومتحركا وساكنا او متحركا الى جهة
وعنها ولو بالاضافة الى مكانين او سببين وما اعتبره القوم
في شرائط التناقض هو شرط كلية الحكم المستلزم في القواعد
المنطقية فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد
لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يمنع
التناقض في شيء من الموارد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم
بما سوى العلية بناء على ذلك ويمكن ابقاؤها على العموم اذ لا يضر
ذلك فيه ولا يخفى ما في هذا الوجه او يقول وحدة الاضافة مطلقا
شرط للتناقض المصطلح اعني كون احد الطرفين دفعا للآخر ولا
ينافي ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا الشرط احدهما مساويا
لرفع الآخر هذا وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا يكون
كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب آخر فاما ان يقع واحد منهما
فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ لا يمكن ان
يكون احدهما اكثر رجحانا من الآخر على الاطلاق والا لكان اولى
من الآخر على الاطلاق واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع

بينهما

النقيضين

النقيضين او ارتفاعهما ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة
تامة عندهم كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول الثاني انا نختار
امتناع الطرف الآخر ونمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته بل
له مع تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غيره الوجود والعدم
والوجوب ههنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات وليس له
مع تجريد النظر الى الذات الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته
واجاب عنه قدس سره بان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار
تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح في ذلك وانما نكون
قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم
الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات
مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود اقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته مع قطع النظر
عن غير الوجود وهو اعم من ان يكون مقتضيا له بواسطة او
بغيرها نعم يجب ان يكون هو وحده كافيا في الاقتضاء على احد
الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره يقتضي الوجود
فلا حاجة الى تخصيص الغير مع انه ربما يناقش فيه لبعده عن
اللفظ مع انه في مقام التعريف الثالث انا نختار كون الطرف لازما

ممكنا لكن وقوع سببه محال اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان العلة اذ
عدم المعلول الاول ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى ممتنع والجواب
عنه قدس سره بانه يتوقف ح اولوية الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا ولك ان تقول اذا امتنع
سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه
كما في المعلول الاول حيث علمت انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاؤه
جزءا من علته فتدبر فانه دقيق ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع
المانع في نفسه وبين امتناع المانعية وما ليس ارتفاع المانع
جزءا من علته ما يمتنع المنع عنه لان يمتنع مانعه والمعلول الاول
من القبيل الاول فان ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده
وهو المعلول الاول لا مانع عن وجود المعلول اذ لا يصدر عن العلة الاولى
الا واحد وح يبقى الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المبحث من
هذا القبيل فتدبر فانه دقيق الرابع انا بعد تسليم افتقار الاولوية
الى انتفاء علة الطرف الاخر نقول لا يلزم افتقاره الى مؤثر
موجود لجواز ان يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام
انتفاء علة العدم اليه فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير
فاعل موجود فينسد باب اثبات الصانع نعم واجب بان علة
العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون وجود علة الوجود
او مستلزما له لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزما له

وهذا الذي قلناه اولى مما قيل ان عدم العدم هو الوجود فانه
غير بين بل غير واقع والحق لا يتوقف عليه اذ على التقديرين
يحتاج الى علة موجودة وبه يحصل المطلوب وفيه بحث اذ علة العدم
قد يكون بانتفاء امر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما
له عدم علة الذي هو علة الوجود فيكون عدما والجواب قدس سره
في حاشية التجريد عن اصل هذا الايراد بوجه اخر وهو ان من يقول
بان الايجاد لا يتصور الا من الموجود لذلك يجعل وجود الواجب
عينه لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجدة لما لا يرد عليه
ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود يتقدم عليه بالوجود
نعم من جوز في الواجب كون الماهية من حيث هي فاعلة لوجودها
من غير شرط يلزمه في الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند الى
ماهيته من حيث هي والا كانت واجبة على تقدير اس ما اقول فيه
نظر لان احتياج الممكن الى العلة مع التساوي اذ على تقدير
الاولوية يوجد لرجحان الوجود من غير احتياج الى علة والكلام
هنا في اثبات التساوي ونفي الاولوية ثم لا يخفى انه على تقدير هذا
التجويز ينسد على المجوز باب اثبات الصانع اللهم الا ان يتفصى
عن ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهي
الى شيء يكون موجدا لذاته من غير شرط وهو الواجب والا يتسلسل
الشروط الموجودة وهو محال وان كان عدم مانع مثلا فلا بد ان ينتهي

الى عدم يكون واجبا لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته
موجبا له بشرط انتفاء امر ممتنع لذاته هو واجب لذاته اويق ح
لا يعتبر ارتفاع المانع على نحو ما قال الحكماء في ارتفاع المانع عن
المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه من التفصيل والا يتسلسل الارتفاعات
الى غير النهاية وهو باطل لان الشرح ليس اعتبارا محضا يقطع
بانقطاع الاعتبار لانه من جانب العلل دون المعلولات كما في الواجب
ونظايره من المفهومات المذكورة فافهم ذلك وفيه ما لا يخفى
ولانه يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة
ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في تحقيق الطريق الثاني والثالث
من المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا اخر سوى عدم المانع
فان كان ذلك الاعتبار ازليا كان الشيء واجبا لان ما يكون
ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه مقتضى وجوده هو واجب
عندهم وان كان ذلك الاعتبار حادثا فهو يتوقف على حادث
اخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة
الى علة موجبة اويق ان الامور الاعتبارية مطلقا لا يكون
شرطا للوجود اصلا على ما قيل ان عدم المانع كاشف عن امر
وجودي هو الشرط حقيقة فتامل فيه فانه محل التامل فان جميع
هذه الاعتبارات واهية بل الوجه ما سنذكره من ان الاولوية
تستلزم الوجوب وقد يورد البرهان بوجه اخر وهو انه لو تحقق

اولوية

اولوية احد طرفي الممكن لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر فيلزم
الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو ح
لاستلزام زوال بالذات بالغير واورد عليه ما اورد في الوجه
الثالث على التقرير الاول واجيب بمثل ما اجيب به هنا وهو
في الحقيقة يرجع الى التقرير الاول فيبقى عليه ما بقي عليه الحال
من جميع ذلك انه لم يتم مما ذكروه شيء من البراهين وقد سنح
في هذا المطلب برهان خفيف وهو انه لو اقتضى لذاته اولوية
احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الاخر
ضرورة معية المتضايفين بالذات ومرجوحيته مستلزمة لامتناع
ضرورة امتناع ترجح المرجوح وامتناعه مستلزم لوجوب
الطرف الاول وقد فرض ان الاولوية غير منتهية الى الوجوب
وحديث كون الوجوب بوسائط فرع دفعه وتوردة في نحو
القياس هكذا كلما كان الذات مقتضيا لاولوية احد
الطرفين فكل كان الذات تلك الذات كان ذلك الطرف راجحا
وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الاخر مرجوحا وكلما
كان الطرف الاخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك
الطرف واجبا وقد فرض غير واجب هف مع انه المطلوب
وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد

بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح حكمة العين نقل اصله عن الباحث
المشرقية وان لم يكن على ما اقتدته من التنقيح والاحكام واورد عليه
هو والمحشي رحمهما الله ايرادا عجيبا وهو انه لا نم ان امتناع
احد الطرفين فيستلزم وجوب الطرف الاخر فان كلا من الطرفين
ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم
وجوب الاخر فالمحشي اورده في صورة النقض التفصيلي والشارح
في صورة النقض الاجمالي وغير الشارح التقرير لاجل ذلك
الى ان امكان وقوع الطرف لما يتوقف على رجحانه ويمتنع ان
يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا فيجب وقوع
الطرف الراجح لما عرفت في الطبيعيات واورد عليه المحشي
النقض السابق بعينه وجعل الحل في صورة الترجيح والتساوي
ان الممتنع في الاول هو ذات الطرف المرجوح مع صفة
المرجوحية لا من حيث هو ومناقضة الطرف الاخر من هذه
الحيثية لا من الاولى فما هو نقيض ليس بممتنع وما هو ممتنع
ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي واقول في اثبات
المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر لكان
جايز الارتفاع وحينئذ من الاول من تقضا فان وقع فيلزم ارتفاع
النقيضين وهو ضروري الاستحالة وان لم يقع فيلزم جواز
ارتفاعهما وهو ايضا محال وان اورد بصورة النقض فاقول

هذا

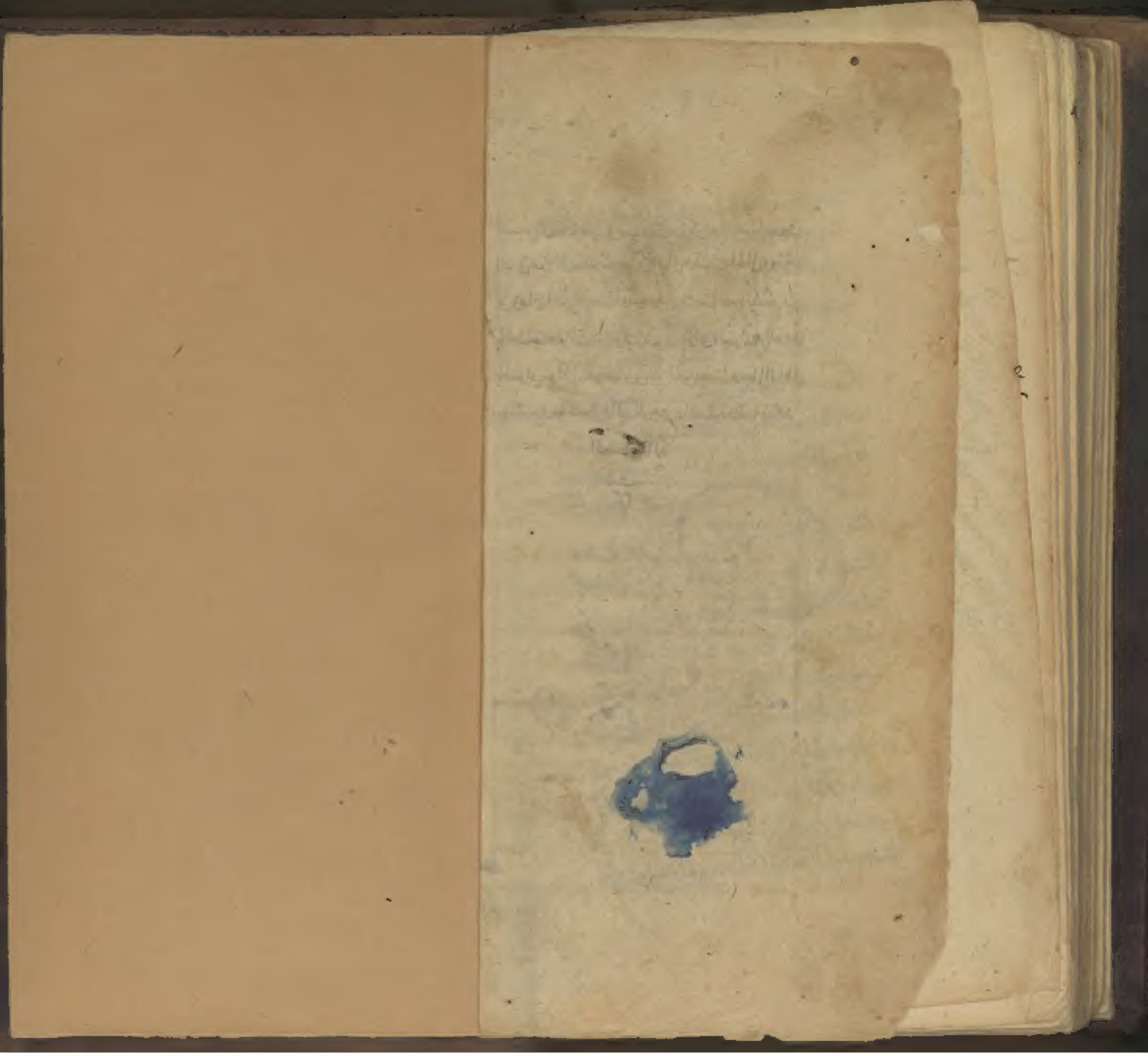
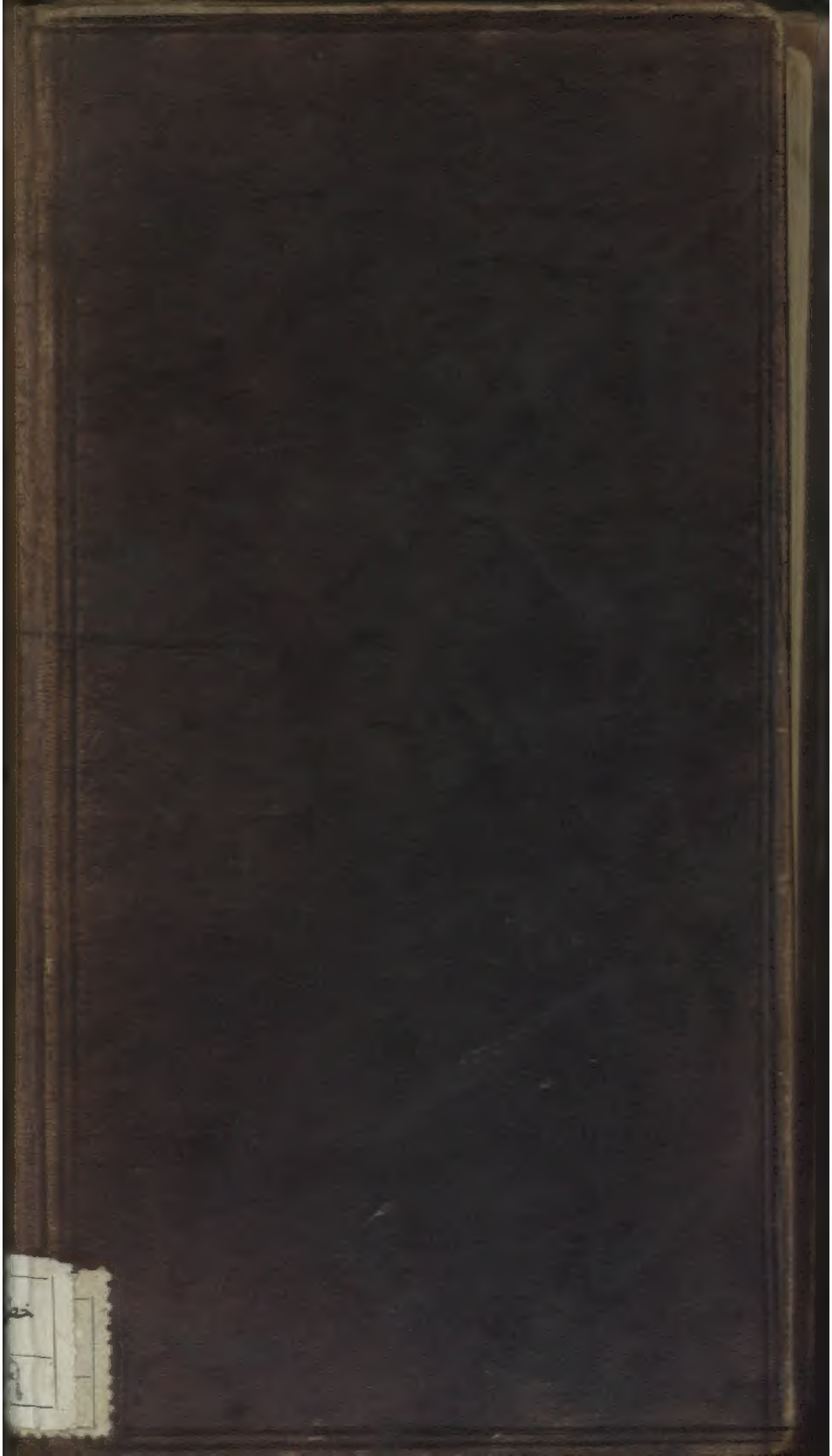
هذا يدل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين و
ارتفاعهما وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي
بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان امر اعتباري
يحصله في العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن
غيره وجده متساوي النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر
مقترن بالمرجحات لا يق كما يجوز ارتفاع التساوي الذي
هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي
هو بمقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي مقتضى
الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه فكان مستحيلا
بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه
لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته
وهذا المعنى باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت
ان الممكن من حيث ذاته متساوي نسبته الى الوجود والعدم و
بذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون الممكن مع امر عدمي
كارتفاع المانع عن وجوده يترجح او يجب وجوده قلت بعد ما ثبت
اثبات انه لا يكون احد الطرفين اولى به لذاته احتياج الممكن
الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق العقلاء كافة
على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يمكن
ان يوجد بمعدوم ومن جوز ذلك فهو مباهت فتعرض عنه ومن

[illegible] الله نورا فالمن نور العلة الثانية ان الممكن ما لم يجب وجوده
بعلته لم يوجد اذ لو لم يجب معها لكان اما متساوي النسبة الى الوجود
والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدونها وهو محال او وجوده
ممتنعا وهو الخلف او اولى غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه
فلم يتميز معها الوجود في وقت والعدم في اخر فاختصاص احد
الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب ضرورة ان الاولوية
الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان
فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن الاولوية
الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والمفترض خلافه ويوجد اخر
لو لم يجب وجوده لكان وجوده اما مساويا لعدمه او مرجوحا
او راجحا بالنسبة اليه وعلى الاول والثاني يلزم ترجيح المساوي
والمرجوح وعلى الثالث فذلك الرجحان انما ينشأ من العلة
التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى لتحقق علتها وهي
عدم العلة التامة فاذا كان اختصاص الوقت لا لمرجح لم يوجد
في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب
وان كان لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة
فقد ثبت بهذين الوجهين ان الوجوب بالعلة يلزم وجود
الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق واحتجوا في عقد

الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد ويلزمه نشوء
الوجود وجوب اخر ويسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام
سيد المحققين قدس سره في كتبه الثلثة بعد تزييف ما قيل غيره
ذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقريرين انه على تقرير الاولية
لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل اللازم
منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع الوجود في نفس
ذلك الوقت ويتصف بالعدم بدل اتصافه بالوجود كالاستحالة
في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود
كما حقق في معنى المشروطة العامة فان الممكن يجوز عدمه في
الجملة ولا يلزم ان يجوز عدمه على اي وجه فرض الا ترى ان
الزمان ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى لاستلزامه
الخلف وهو عدم تقدم عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم
من امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر ولا نمنع ان يمنع
في التقرير الثاني انه متى فقد جزء من العلة التامة كان العدم
اولى ويمنع قوله لتحقق علته ويسنده بان علة العدم عدم العلة
الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة لرفع
لجواز ان ينتفي الموجبة ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل
جايزا وعند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجحة
كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى

لو لم يجب وجوده لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجح
المرجوح ما دام مرجوحا وهو محال ويعلم من هذا الوجه وما
سبق في المطلب الاول ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها
يستلزم الوجوب على وجود الممكن مناف لما قرره من ان العلة
التامة قد يكون بسيطة لانه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود
الممكن تقدما بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق
علة تامة بسيطة اللهم الا ان يتكلف ويقول المعنى الحقيقة هو
وجوب الوجود وحيث قالوا ان علة وجود المعلول قد يكون
بسيطة اراد وانه علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتأخرون
لاسيما سيد المحققين من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له اذ الوجوب امر ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متأخرا
من وجوده فالوجود السابق على الوجوب ان كان عين المسبوق
به لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام
اليه حتى يلزم ان يكون للشيء الواحد وجودات غير متناهية
وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد لا يكون له
الا وجود واحد واعلم انه لم يرد الشيخ الرئيس وغيره من
العظماء في هذا المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
لا يصدر عنه والدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام دون
التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع ولهذه المباحث مزيد

تفصيل انما نعثر عليه في تعليقاتنا وليكن هذا اخر ما قصدت
اليه في هذه الرسالة مع تفرق البال وتشتت الحال ووقوعي
في زمان امحى الهم متقاصره والجهلة متناصرة يكتفون
بالخضاب على الشباب ويستغنون بترائي السراب عن التروي
بالشراب ولكني هو الله ربي يحق الحق بفضله ويبطل الباطل
بعدله بيده الحسنى واليه الرجعى والصلوة والسلام على نبيه محمد
المصطفى وآله

تمت
٢٢
م

كتابخانه مجلس شورای ملی